

Sistematsko-didaktički uvod u filozofiju.

Prof. **Dr. S. Zimmermann.**

(Nastavak).

4. Nakon što smo u glavnom upoznali samu »spoznaju« (isp. instruktivni prikaz o spoznaji u »Philos. Jahrbuch« 1925. p. 210 sq.), treba da nas sada zainteresuje problematska orijentacija nauke o spoznaji.

Analiza spoznaje dovela nas je do jasne granice između same spoznaje i spoznajnih predmeta. Tu se sad razdijeljuje i filozofski posao t. j. otvaraju se filozofska područja: o spoznaji logičko, a o predmetima uopće ontološko područje.

a) Budući da materijalni predmet noetike (t. j. spoznaja s obzirom na intencionalni momenat) sačinjava predmetnu (objektivnu) našu svijest, treba da joj prethodi psihološka nauka o samom spoznanju ili shvaćanju.

Ja sam si svijestan ne samo da proživljujem neka stanja (Zustandsbewusstsein), nego da i shvaćam (erfasse) koješta, što je samom shvaćanju »dato« ili »metnuto pred« shvaćanje (Gegenstandsbewusstsein); tako n. pr. shvaćam gledajući boje, slušajući zvukove ... (t. j. shvaćam sjetilno opažajući), za tim nešto shvaćam ili znadem sjećajući se, umišljajući si štogod i sudeći o čemu. Sámo gledanje, slušanje, sjećanje, mišljenje... — sve su to (u aktivnom smislu) događaji (Vorgänge, zbivanja, akti), kojima shvaćam ili znadem; a ono što mi je usvijesno poznato (u pasivnom smislu), to je sve ono štogod je gledano, slušano, o čemu je suđeno i t. d. — t. j. upravo ono što je »predmet« shvaćanja, i što se kao takav predmet nalazi u (»sadržano« je u) svijesnom znanju ili opažanju. Bitnost svijesnih događaja ne sastoji dakle u tom da su »znani« (gewusst), nego da znanje posreduju. Mi dakle kod »shvaćanja« znademo

za drugo nešto (= za predmete, n. pr. za opažene glasove, boje... das Erfasstwerden), a ne za same akte (proces) shvaćanja. Inače za nas ne bi ni postojao »izvanjski« svijet: boje ne znaju same za sebe, nego ih mi osjetno opažamo. Kod svakog dakle shvaćanja upravljeni smo svijesno na (= intendiramo) neki »objekat«. Da »objekat« nikad (osim kod neposrednog opažanja!) nije sastavni dio samog doživljaja shvaćanja (Erfassungserlebniss), vidjeti je po tom, što o objektima možemo koješta izricati, česa ne možemo o doživljaju kao takovom (isp. Messer, Psychologie, 137). U toliko se kaže, da su objekti za doživljaje »transcendentni« ili »izvanjski«.

Kad čovjek ne bi sasvim ništa doživljavao, nego samo gledanje jedne boje, imao bi »osjet« boje. — U koliko vidim boju na nekom predmetu (ploči, jabuci...), »zamjećujem« boju na tom predmetu. — Kad napokon doživljujem »ovo određeno« t. j. predmet sa svim njegovim određenjima: bojom, oblikom, tvrdoćom..., onda sjetilno ili pojedinačno »opažam« taj predmet (objekat). — Ja mogu imati doživljaj opaženog objekta i kad on nije sjetilno nazočan (prezentan), to jest: ja si ga »predočujem« (i pojedina na njemu određenja »pomišljam«). — Nadalje mogu da doživljujem ne samo jedan, nego dva i više predmeta u međusobnom snošaju (napremici, relaciji), i tako doživljujem relativna određenja (ovo i ovo slično, različno...). Ovakovo je doživljavanje »relativno opažanje«. (Najjednostavnije je grafičko doživljavanje, kad na plohi sjetilno opažam nacrtani križić, pa zatim nacrtam kružić — i sad relativno opažam njihovu razliku).

Tako smo podijelili stepene spoznajnog doživljavanja ili shvaćanja. (O drugim svijesnim doživljajima: radosti, tuge, straha, sjećanja, odlučivanja... ne govorimo). Analizom smo dakle u svijesti našoj pronašli tri stepena saznavanja: i to uzevši u obzir jedan predmet kao sjetilu nazočan ili nenazočan, i onda ne samo jedan, nego više predmeta.

Ja mogu doživjeti ne samo (kao sjetilno opaženo) »ovo određeno« (n. pr. ploču četverouglastu), nego i »nešto određeno« (nešto četverouglasto ili: četverouglast biti), to jest: ja sada sjetilno više ne opažam nikoje određenje, pa po tom nikoji »ovaj« objekat, nego sámo određenje za sebe, kao »nešto«.

Ovakav doživljaj shvaćanja nazovimo »poimanje«. — Imajući neki pojam, ja doživljujem i spajanje pojmova s opaženim objektima; a takovo shvaćanje zovemo »suđenje«.

Suđenje i pojimanje moguće je samo na osnovi relativnog opažanja. Zato smo u našoj analizi opisali pojimanje i suđenje zajedno s relativnim opažanjem na trećem stepenu — i nazvali smo sve zajedno »mišljenje«. Ako svaki doživljaj spoznajnog spajanja (sinteze) nazovemo »suđenje«, onda bi i relativno opažanje bilo suđenje (jer spajamo sjetilno opažane objekte); ali to bi bilo samo senzitivno (sjetilno) ili perceptivno (opažajuće) suđenje. Zapravo doživljujemo potpuni sud onda, kad znademo da je istinito ili neistinito ono što sudimo; a to je samo u slučaju, kad »pojam« kao P spajamo s nekim objektom. I takav sud sa pojmovnim predikatom zovemo sud opažanja (empiričan sud), u koliko je predmet suda neki opaženi objekat.

Ako li pomnije razmotrimo, možemo opaziti (psihološka analiza!), da relativno opažanje — i ako se od pojedinačnog sjetilnog opažanja razlikuje, u koliko je sintetički doživljaj ili funkcija — imade sa sjetilnim opažanjem (a i sa predočavanjem) nešto zajedničko: s obzirom na »ovo određeno« (= predmet), koji se u sva tri slučaja doživljuje. Ono što sjetilno i relativno opažam (i predočujem, jer objektivno se ne razlikuje predočavanje od opažanja): mojem je doživljavanju (shvaćanju) »dato«, da kao gotovo upravo prihvaćam t. j. moje je opažanje determinirano po »ovom određenome«, što opažam. Tako primjerice opažam (ili si predočujem) ploču, stol, peć, šešir, kuću... i njihova određenja (njihove boje, oblike...) kao i relativna određenja (jednaki, različni, slični...) — i sve to doživljujem kao »dato«, i samo kao takovo je »metnuto pred« (= predmet) moje shvaćanje. — Nasuprot tome: kod poimanja i suđenja nije ono što (pojimajući i sudeći) doživljujem t. j. nije predmet mome shvaćanju (pojimanju i suđenju) »dat«, jer ja ne poimam »ovo ili ono određeno« — što opažam! —, nego poimam »nešto« određeno. U pojmu dakle nije sadržan opaženi predmet: ovo crno, ovo četverouglasto, ovo slično... n. pr. kod ove ploče ili ovog stola, nego je u pojmu sadržano nešto, što je od »datoga« (= opaženoga) tek »nastalo«. A od pojma nastaje još daljnje shvaćanje u suđenju. Kod suda spajam neki

*

pojam s opaženim predmetima, i to nota bene i sa takovim predmetom, kome ne pripada pojmovno određenje (P), pa zato je sud neistinit; — a kod opažanja nije tako, jer ne mogu opažati onoga, česa nema na predmetu.

Razlikuju se dakle takovi predmeti, koji su u shvaćanju sadržani kao »dati« — od onih predmeta, koji shvaćanju (spoznanju) nijesu dati. Prvi način shvaćanja zovemo »opažanje« (sjetilno i relativno, i predočavanje), a drugi »mišljenje«. Prema tome zapravo obuhvata »mišljenje« samo p o i m a n j e i s u đ e n j e (a po tom i kombinacije sudova t. j. zaključivanje i dokazivanje). Sposobnost mišljenja zovemo »razumnost« ili »razum« (intelekt), za razliku od senzitivnog ili perceptivnog shvaćanja (t. j. opažajnih elemenata i njihovih udružbi ili asocijacijâ).

Budući da je noetika nauka o vrijednosti spoznaje t. j. o istinitosti sudova, očito da mora ponajprije biti na čistacu s pitanjem o razlici između senzitivne i intelektualne spoznaje. Dakle ispred »kritičke« nauke o samoj vrijednosti, treba da bude »teoretska« nauka o samoj spoznaji po njezinoj sadržajnoj razlici. A tu se teorija spoznaje nadovezuje na empirijsku psihologiju; isp. F r ö b e s, Lehrb. d. exp. Psychol. I. (1917.) p. 400. (6. Kap. Die Gedanken).

b) Kad logičar promatra »mišljenje«, ne gledeći (apstrahirajući) njegov sadržaj, nego pazeći (uzimajući u obzir, reflektirajući) samo na pojedine misaone elemente i njihove formacije, koliko o njima ovisi (koliko je po njima uvjetovana) gotova (misaona) spoznaja predmetâ — zovemo njegovu nauku »formalna logika«. Kad pako logičar gleda upravo na sâm spoznajni s a d r ž a j ili materiju (= teoretska nauka), i to kako je u vezi sa p r e d m e t i m a (= kritička nauka), postaje logičar »spoznajni teoretik i kritik«. — Za logičara postaje »spoznaja« predmet proučavanja t. j. logičar hoće nešto spoznati o samoj spoznaji; pa budući da predmet logičkog spoznanja ne transcendira samu spoznaju, nego je upravo spoznaja kao takova postala predmet — kažemo za ovo logičko promatranje, da je »refleksno« gledanje spoznajnog predmeta (za razliku od direktne spoznaje).

»Kritička« nauka o spoznaji treba da izvidi I. ponajprije snošaj spoznajnih sadržaja sa predmetima (= problem istine). Zatim je II. problem objektivne eksistencije. Pita se: je li spoznajni predmeti po svojoj eksistenciji i svijest transcendiraju t. j. da li su ne samo usvijesno ili subjektivno (psihički) zbiljski (realni), nego i u strogom smislu realni (= ekstrakonsciencijalni)? Napomenuli smo, da je spoznaja u svima svojim načinima shvaćanja (kao opažanje, predočavanje i mišljenje) upravljena na nešto (= predmet). Je li »predmet« neodvisno od shvaćanja eksistentan (= izvanspoznajan)? Je li ga shvaćamo onako, kako je neodvisno eksistentan t. j. kako je u sebi? To su pitanja noetike, koja, kako je vidjeti, razmatra spoznaju s obzirom na njezine predmete.

Sve što je »metnuto pred« opažajno (resp. predodžbeno) i pojmovno shvaćanje, zovemo »predmet«. Možda »predmeti« eksistiraju samo u koliko su shvaćeni, t. j. u koliko ih na razne načine (opažajno, predodžbeno, pojmovno =) spoznajno doživljujem? Pozitivno odgovara idealizam. U tom bi slučaju bili »predmeti« samo u svijesti eksistentni (= usvijesni, u svijesti imanentni, subjektivni), kaošto je i sámo shvaćanje svijesni bitak (Bewusst-Sein). Takovi predmeti (= takovo »nešto«) po svome su bitku odvisni od shvaćanja. [Ako postoji samo sjetilno shvaćanje, onda je »esse = percipi« t. j. objektivni bitak je zapravo perceptivno ili sjetilno shvaćanje; tako uči senzualistički idealizam. Ako je shvaćanje ili spoznavanje samo misaono ili racijonalno, i objekti će biti samo rezultat misaonih formacija; tako uči racijonalistički idealizam.]

Činjenica je, da kod opažanja »prihvatam« ono, što mi je »dato«, a ne proizvodim objekte t. j. opažanje ne iznosi objekte iz sebe (nije »hervorbringend«, nego »aufnehmend«). Ako pak mogu opažati (opažajući shvatiti) predmete i bez suđenja o njima, onda su opaženi predmeti neodvisni od suđenja: i u onom slučaju, kad bismo pretpostavili, da opaženi predmeti eksistiraju samo u koliko su opaženi (= subjektivno, u svijesti imanentno). Takovi opaženi predmeti po svojoj su (i ako tek usvijesnoj!) eksistenciji za misaonu spoznaju »transcendentni« t. j. od nje neodvisni ili »realni« (= svijesno realni, a ne samo

misaoni ili idejni, idealni). Ako se suđenje sa opaženim (iskustvenim) objektima »podudara«, onda je i ono empirički »objektivno« (empirički istinito). Suđenje o apstraktnim objektima uzdiže se od empiričke faktičnosti do nužnosti bitka (Seinsnotwendigkeit) t. j. do nužnih istina. Tako uči »objektivizam«.

Sad je daljnje pitanje: je li opaženi objekti eksistiraju n e o d v i s n o o d o p a ž a n j a t. j. jesu li i za svijest transcendentni (»realni« u strogom smislu t. j. izvansvijesno zbiljski, transubjektivni, ekstrakonscijencijalni)? Pozitivno odgovara realizam. Na taj način i misaoni (pojmovni) objekti dobivaju realnu (transubjektivnu) vrijednost: ako su sadržajno osnovani u opaženim transubjektivnim objektima.

Noetika, koja o svemu tome raspravlja, treba da otpočne s pitanjem o razlici između sjetilno opažajnih i misaonih sadržaja; a za tim treba da objasni pitanje neodvisnosti opažajnih (sjetilno i misaono opažajnih) sadržaja od suđenja. Iza ovog »spoznajno-teoretskog« zadatka prijeći će noetika na pitanje o podudaranju sa opaženim i sa apstraktnim objektima t. j. na pitanje o objektivnoj v r i j e d n o s t i (istinitosti) i o predmetnoj realnosti spoznaje (= kritika spoznaje).

Evo kako spoznajna t e o r i j a (polazeći od psihologije) prelazi u spoznajnu k r i t i k u.

α) Uz ostale svijesne doživljaje postoje i razni načini saznavanja. Najjednostavniji doživljaj saznavanja jest s j e t i l n o o p a ž a n j e. Treba razlikovati »opažanje« (kao jastveno zbivanje, događanje, funkcija doživljavanja) od onoga »što« opažam, što se u opažanju nalazi, što je sadržano u opažanju, te se zato zove s a d r ž a j. Ja naime mogu opažati stol, peć, šešir, kuću . . .: svakiput je »opažanje« (a ne sjećanje, odlučivanje, radovanje ili koji drugi doživljaj) t. j. jednaka je funkcija, a sadržaji su raznoliki: dakle nije isto »opažanje« i opaženi »sadržaj«. (»Sadržaj« zovemo i »objektivni sadržaj« za razliku od opažanja, koje je također sadržaj svijesti, ali subjektivni ili jastveni; a »objektivni« sadržaj označuje ono isto, što je »metnuto pred« samo opažanje). — Ova razlika vrijedi ne samo za opažanje, nego za sve saznavanje.

β) Od opaženog sadržaja treba razlikovati opažljivi (wahrnehmbar) »p r e d m e t«. O n n i j e o v i s a n o s a-

mom opažanju t. j. ne nastaje tek opažanjem, nego je opažanje toliko ovisno o predmetu, te mu je sadržajno sasvim jednako (ne isto!). Kad bi naime samim opažanjem nastajao i njegov predmet, ne bi se moglo ni govoriti o ikakvom »predočavanju«, koje se od opažanja upravo po tom razlikuje, što nije sjetilno nazočan predmet (nekoć opaženi). Niti bi mnogi ljudi mogli opažati isti predmet; jer mojeg opažanja ne mogu drugi ljudi opažati: dakle je predmet neovisan o mome opažanju.

Pojedinačni predmet determinira dakle opažanje (a i predočavanje) s obzirom na njegov sadržaj tako, da opažajući ništa drugo ne shvaćamo, nego kako nam je pojedinačnim predmetom »dato«.

γ) Osim pojedinačnog (sjetilnog) opažanja imade i relativno opažanje. Je li se po svojoj naravi (t. j. kao subjektivni događaji) razlikuju, i to nota bene specifički razlikuju t. j. tako, da su misaoni sadržaji (i njihovi akti) nesjetilni (isp. Geyser, Lehrb. d. allg. Psych. II. 290—295)? — Gledajmo na objektivne im sadržaje.

Kod relativnog opažanja (u koliko dolazimo do shvaćanja raznih relacija!) nije samo jedan predmet sjetilno opažen, nego ih je dva i više, a sadržaj (= shvaćena relacija npr. sličnosti...) jest jedan. Prema tome: sadržaj relativnog opažanja nije jednak sjetilno opaženim objektima. Dakle je sam sadržaj ovisan o funkciji relativnog opažanja, a predmeti dakako nijesu ovisni (jer su to predmeti pojedinačnog sjetilnog opažanja).

Tako isto je i kod apstraktnog shvaćanja (poimanja): i ovdje je apstraktni sadržaj ovisan (nastaje ovisno) od funkcije shvaćanja.

Jednako je kod pojmova, koji izriču specifičke realne bîti (= bît u metafizičkom smislu; dočim svaki pojam izriče bît u logičkom smislu t. j. neki bitak, koliko je određen za razliku od drugog nekog bitka). — Tako je i kod sudova, gdje sadržaj također nastaje ovisno o sintetičkoj funkciji suđenja.

Nazovemo li sve spoznajne funkcije, koje se nadovezuju na relativno opažanje — mišljenje, očito da su misaoni sa-

držaji specifično različni od sjetilno opaženih (i predočenih): dok su ovi potonji jednaki pojedinačnim sjetilno opaženim predmetima, misaoni sadržaji to nijesu.

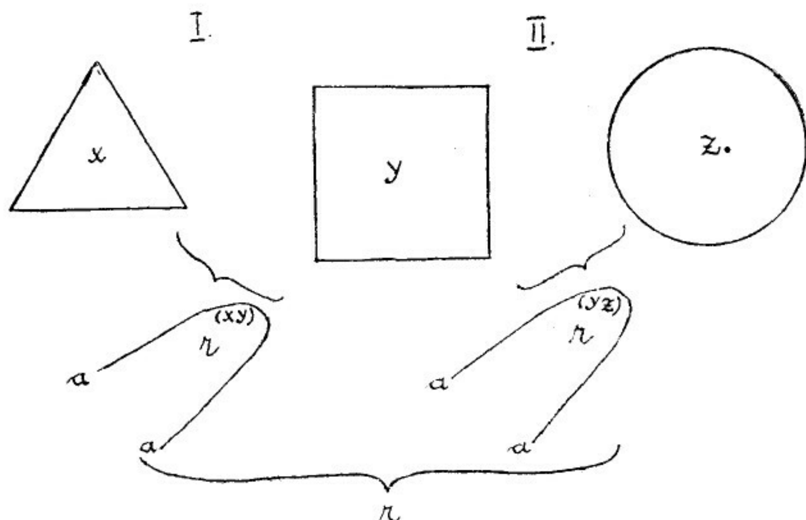
Specifička razlika pojmovnih i perceptivnih sadržaja može se dokazati ovako:

Apstraktnim načinom shvaćeno određenje (objekta) mogu da prediciram o mnogim objektima sasvim u istom smislu;

(minor!) kad bi ovaj akt (čin) apstraktnog shvaćanja (= pojimanja) bio po svojoj naravi jednak opažanju (resp. predočavanju), onda bi apstraktni sadržaj (= u pojmu sadržano određenje) bio sasvim tako vezan uz stanoviti jedan objekat, kašto je i svako opaženo (= u opažanju sadržano) određenje neodijeljeno od jednog stanovitog objekta, te se eo ipso ne može predicirati o mnogim objektima:

dakle se pojimanje razlikuje od sjetilnog saznavanja.

Grafički možemo ovako prikazati postanak relativnih pojmova:



I. x = sjetilno opaženi ovaj trokut. y = opaženi četvorokut. r = opažena relacija različnosti između x y. Ona je konkretna t. j. vezana („sraštena") uz x y, uz pojedine ove opažene objekte, pa zato je i ona pojedinačna (individualna).

Ja mogu shvatiti r (između x y) i samu za sebe — dakle tako, da ju neposredno od samog opažanja x y oduzmem ili da ju neposredno apstrahiram (a). Sad još dakle ni ne znam: u čemu sastoji ova različnost između x y t. j. r mi nije poznata s obzirom na svoju individualnost. Ali svakako je ova oduzetno ili zasebno shvaćena

r konkretna i eo ipso pojedinačna. Neposredno apstrahirani spoznajni sadržaj zovemo neposredni (psihološki, primitivni) pojam. Taj je konkretan i individualan.

II. z = opaženi krug. Između y z dolazi se kao i u predhodnom slučaju do konkretnog i individualnog pojma različnos'i (t. j. različnost između y z).

Sad stavimo u snošaj prvu i drugu relaciju r (x y) i r (y z), pa od obe rastavimo sada već poznate njihove individualne momente t. j. (x y) i (y z) i ostaje samo r kao neindividualni i nekonkretni ili — apstraktni pojam različnosti. Taj logički pojam nastaje logičkom apstrakcijom (rastavljanjem poznatih individualnih momenata od onoga što nije individualno, nego zajedničko ili nužno i općenito).

δ Opaženi (sjetilno i relativno ili misaono) predmeti nezavisni su od suđenja. Mi ipak sa pojmovnim sadržajima odredbeno intendiramo opažene predmete t. j. o njima sudimo (= prediciramo im misaone sadržaje ili pojmove). Jer »suditi« znači pripoznati (ili ne) relaciju između objekta i njegovog određenja (ta relacija zajedno sa relatima = objektivni ili ontološki »Sachverhalt« ili »ontološka istina«, ili naprosto »stvarni snošaj«; isp. Messer, l. c. 207. sq.).

Dotuda nas je dovela **teorija** (nauka) o spoznaji; a sad nastupa **kritičko** pitanje o vrijednosti sudova:

Je li se »intendiranje sa pojmovnim ili misaonim sadržajem« (= sadržaj suda) ravna prema (opaženim) predmetima s obzirom na objektivna im određenja (i u tom bi slučaju bila vrijednost suđenja objektivna!) — ili se predmeti sa svojim određenjima ravnaju prema misaonom sadržaju (kao P suda)?

Ova alternativa obuhvata noetički objektivizam i subjektivizam.

Kritičko promatranje »spoznaje« nastupa dakle kod činjenice, da se misaoni sadržaji (pojmovi) razlikuju od sjetilno opaženih predmeta (t. j. da im nijesu jednaki), a mi da ih o njima prediciramo (kao određenja izričemo) — pa zato se može prediciranje sa objektivno odredbenom relacijom (Sachverhalt) podudarati ili ne. U prvom slučaju istinito sudimo, a u drugom neistinito. »Kritika« spoznaje otpočima dakle kod fakta istinite spoznaje, i pita za njezinu vrijednost (u okviru navedene alternative objektivizma i subjektivizma).

Kako je otuda vidjeti, mišljenje ide za ciljem, a to je spoznaja, nota bene istinita spoznaja predmeta. Da ovaj cilj

postigne, vezano je mišljenje (u raznim svojim kombinacijama) na stanovite uvjete, koji sačinjavaju pravila i zakone — logike (formalne); dočim se sa spoznajnim sadržajima i predmetima (= materijom spoznaje) bavi materijalna logika ili noetika (kritička nauka o spoznaji). Logika dakle proučava misaonu spoznaju (kao cilj mišljenja) i njezine uvjete; a psiholog promatra mišljenje kao sastavni dio sveukupnog svijesnog doživljavanja.

(Za daljnju »kritiku« spoznaje isp. moj »Uvod u filozofiju« str. 86. i 87.; dočim se spoznajno-teoretski § 13. Uvoda ima revidirati prema sadašnjemu izlaganju o »spoznaji«).

Još nešto. Mi smo sadržajni raspored noetike razmotrili tako, kao da je njezin »kritički« dio jedna zgrada, koja počiva na psihološkim i spoznajno-teoretskim temeljima. Taj »kritički« dio naime predstavlja problem o vrijednosti spoznaje. Za riješavanje (izgradnju) tog problema potrebno je dakle najprije psihološki (fenomenološki ili deskriptivno-analitički) upoznati razne načine spoznajnog doživljavanja. Drugi temeljni kamen jest spoznajno-teoretsko pitanje o razlici sjetilno opažajnih (perceptivnih) i misaonih (pojmovnih) sadržaja. [O tome će naime pitanju zavisiti kritički problem o vrijednosti pojmovne spoznaje (pojmovâ).] Isto je tako spoznajno-teoretsko pitanje o neodvisnosti opažajnih sadržaja od suđenja. [Ovo je opet pitanje odlučno za kritički problem o vrijednosti sudova]. Čitavi je dakle raspored noetike izveden genetički t. j. tako, da se najprije uzmu sve pretpostavke, koje se iziskuju za cjelovito prikazivanje »kritike«. (Tako i moja »Opća noetika« od 1918. otpočima raznim teorijama o pojmovima i sudovima). — Ali može da bude i drukčiji raspored noetike. Uzme se odmah u pretres vrijednost (sigurnost i istinitost) sudova, i to najprije o sudovima opažanja (Wahrnehmungsurteile). [Uvodno i samo polemički ima se utvrditi sigurnost »triju istina«.] Tu postavlja »objektivizam« svoju prvu tezu. Za tim se ima razmotriti vrijednost pojmovnih (općenitih i nužnih) sudova (i najopćenitijih sudova ili misaonih zakona). Kod ove druge objektivističke teze pretpostavlja se (psihološki!) opstanak pojmova i njihova razlika prema sjetilno opaženim sadržajima (spoznajno-teoretski!) S tim u vezi slijede razne

»subjektivističke« teorije o pojmovima i sudovima, te o njihovoj vrijednosti. Osim ovog prvog glavnog dijela noetike, dolazi sada drugi dio o predmetno-realnoj vrijednosti spoznaje i (teoretsko-kritički dio) njezinim izvorima.

III. Da resimiram, i konačno odgovorim na pitanje o sistematsko-didaktičnom rasporedu filozofije.

a) Didaktički otpočeti će filozofiranje objašnjavanjem (definiranjem) samog značenja (pojma) »filozofije«. Da se na poznato nadoveže, treba objasniti predmet (mater. i formalni) prirodnih znanosti. »Priroda« (i to »izvanjska« = sjetilni, materijalni svijet t. j. sve stvari i događaji u makrokosmosu, osim duševnih događaja ili jastvenih, svijesnih doživljaja = unutarnja priroda, mikrokosmos) izvjesnim svojim dijelom ili samo stanovitom grupom (vrsti) pojavâ (n. pr. mehaničko gibanje, svijetlo, energija, životni procesi, planetarno gibanje...) sačinjava materijalni objekat kojegod prirodne nauke: fizike, biologije, astronomije...

Gledište (obj. formale), na kome prirodoznanstvenjak stoji ispitujući svoj područni dio prirode t. j. one stvari na svijetu, koje nam se pojavljuju kao svijetlo, kao gibanje, kao životno zbivanje... (a to zovemo kvalitativna strana prirode, za razliku od samo kvantitativne, koja je predmet matematike!) — to gledište jest: upoznavanje njihove naravi ili načina djelovanja kao i međusobnih pojavnih veza, po kojima su jedna od druge zavisne (po svom postanku, opstanku ili eksistenciji, djelovanju)). S obzirom na tu pojavnu uvjetovanost ili uzročnost promatra prirodoznanstvenjak svoj objekat.

Nakon svih prirodoznanstvenih rezultata — nastaju sad nova pitanja, koja označuju granicu »filozofije«. Naučenjak može da promatra prirodu u njezinoj cjelini (u kojoj nalazi i sebe kao jednu prolaznu eksistenciju, koja je također zavisna od drugih stvari) — i dolazi na pitanje, koja si je kao prirodonaučenjak postavljao samo za pojedine pojave, a sada za njihovu sveukupnost, i to s obzirom (= obj. form.) na zadnje uzročne veze, koje smo uopće kadri zamisliti, s obzirom na ono što je prvotno (= počelo) za sve stvari i događaje u svijetu

n. pr. pitanja: ima li svijet vremenski početak i svoj uzrok, o o kome je zavisan ili je sâm po sebi eksistentan; od česa je konačno svijet sastavljen? ...

Takova pitanja znače začetak filozofiranja. Njime prehvatamo (transcendiramo) okvir prirode (fizis), i u toliko je ono »m e t a f i z i č k o«. Zovemo ga i »metempiričko«, jer prelazi granicu empirije ili iskustva (= opažanja), kome se priroda pojavljuje i kod koga se prirodoznanstvenjak zaustavlja svojim mišljenjem. A kad je čovjek svojim mišljenjem izgradio sve znanosti na temelju iskustva, stavljen je misaonim promatranjem pred filozofijsko-metafizička pitanja.[3]

b) Ali ispred toga nameće se ovo prvo pitanje: možemo li štogod saznati, do česa ne dosiže empirija? Šta vrijedi i sámo empiričko znanje u prirodnim znanostima? Šta je uopće znanje i kako se do njega dolazi? O »vrijednosti znanja« prvi je problem filozofije, jer o njemu zavisi sudbina sve filozofije; a nauku o tom problemu zovemo »kritička n a u k a (t e o r i j a) o s p o z n a j i«. Samu konstrukciju saznanja tumači »t e o r i j a s p o z n a j e«, koja je u vezi sa e m p i r i j s k o m p s i h o l o g i j o m. Ove tri nauke (resp. dvije, ako se prve dvije uzmu zajedno) znače dakle temelj filozofije. (Po teoretskoj i kritičkoj nauci o spoznaji filozofija zapravo prethodi svim znanostima). Tek iza ovih nauka moguća je m e t a f i z i č k a f i l o z o f i j a (o materijalnom i duševnom svijetu, polazeći konačno do filozofije o Bogu). Ali ispred same metafizike, a sasvim u vezi sa naukom o spoznaji, potrebno je razmotriti predmet spoznaje uopće; dok je prirodna znanost proučavala nešto kvalitativno, a matematika samo nešto kvantitativno, sad treba da se odmisli (apstrahira) oboje, i da se gleda samo na »nešto« (= biće, *τὸ ὄν)* i najopćenitija mu određenja. O tome radi opća metafizika ili o n t o l o g i j a.

---

[3] „Priroda" (izvanjska i unutarnja) jest objekat empiričkog i metempirički-filozofskog znanja (koje se bavi s onim, što je sa prirodom u vezi kao „metafizičko"). „Empiričko" znanje uzima se (u užem smislu) za sámo „opažanje" (izvanjsko ili sjetilno i unutarnje); a označuje (u širem smislu) i sve one sudove (= mišljenje), koji se ograničuju na opažene objekte. Prema ovom potonjem značenju „metempirička" je ona spoznaja (sudovi!), koja apstrahira od opažajne zbiljnosti (= priroda, fizis) i promatra ono što je — „metafizičko".

U organičkoj vezi čitave filozofije zauzima noetika, rekosmo, primarni i fundamentalni položaj t. j. ona je po redosljedu ispred daljnjeg filozofiranja, jer se na njoj i osniva sva izgradnja filozofije. Da se to razumije, treba držati u vidu sistematski raspored filozofije, kako proizlazi iz same definicije o filozofiji. Jer genetička granica filozofije, to će reći: filozofijsko ispitivanje (= filozofiranje) otpočima kod onih pitanja o makro- i mikrokosmosu, na koja ne možemo odgovoriti tek po opažanju ili empiriji; dakle bismo filozofiranjem htjeli s a z n a t i (a to i znači »odgovoriti«!) nešto takovo, što transcendira opažanju pojavni svijet (kosmos, priroda, tjelesna i duševna »fizis«) — te je eo ipso »metafizičko« (gledeći na cilj ili predmet spoznaje) ili »metempiričko« (gledeći na način spoznanja). Ova metafizička filozofija (kozmologija, psihologija i teodiceja) dobiva reson za svoj opstanak upravo po odgovoru na pitanje o vrijednosti (mogućnosti i opsegu) spoznaje — a tim se pitanjem bavi noetika.

c) Kritički dio noetike ispituje spoznajnu vrijednost; ali pred tim treba da se u teoretskom dijelu opiše sama spoznaja kao usvijesni fakat (= fenomenološki dio) i da se dokaže specifična razlika spoznajnih sadržaja (jer je s tim u vezi kritički problem istine). Čini se, doduše, da je po ovome svom zadatku teorija spoznaje sastavni dio p s i h o l o g i j e (kašto drže »psihologisti«), koja istražuje (osim drugih svijesnih doživljaja) i mišljenje, koje dovodi do potpune spoznaje. — Ali je u tome razlika, što psiholog gleda na saznavanje koliko je usvijesno zbivanje t. j. pita se: otkuda spoznaja i kakva je po svojoj naravi? — a spoznajni teoretik uzima spoznanje s obzirom na njegov cilj, na ono »do kuda« spoznavanje vodi t. j. on istražuje sam p r e d m e t spoznaje.

Čini se opet, da spoznajni teoretik nije drugo nego l o g i č a r. Tako i jest; ali valja razlikovati formalnu logiku od materijalne ili noetike. Prva gleda na mišljenje s obzirom na njegov cilj, a pri tom pazi samo na pravilni postupak (= formalna strana) ili polazak k cilju (predmetu) n. pr. kod deduktivnog i induktivnog doumljivanja i kod dokazivanja. Noetičar (u teoretskom pogledu) razmatra sam predmet (= materiju) spoznaje kao takav. Dok psiholog analitički istražuje sve psihičke

pojave, spoznajni će teoretik otuda samo sintetički (sumarno) i deskriptivno iznijeti fakat saznavanja (u njegovoj cjelini), a za tim će (česa psiholog ne čini) posebice razmotriti predmet znanja uopće. (Neki uzimlju materijalnu i formalnu logiku zajedno). U kritičkom će se onda dijelu noetike ispitati: što vrijedi spoznaja za predmete. (Tako je već označen glavni smjer noetike; o čemu se referiralo na tomističkom kongresu).

Još preostaje jedna poteškoća, a to je o rasporedu noetike prema ontologiji: koji će im biti redoslijed? Čini se, da je ontologija ispred noetike u toliko, što ontologija govori o samom predmetu spoznaje, te o takovim pojmovima, kojima se služi noetika. Što više, noetika (kao teorija spoznaje) zalazi upravo u metafiziku, ispitujući naime sâm realni princip spoznaje, a pri tom zadatku pretpostaviti je poznavanje ontologije, koja poglavito i raspravlja o principima (počelima). — Ipak, držim, da valja noetiku uzeti ispred ontologije. I vrijednost svih ontoloških (metafizičkih) pojmova (koji izriču najopćenitija određenja bitka, τοῦ esse) zavisi od općenog pitanja o vrijednosti spoznaje; dogod ne znamo, da li pojmovna spoznaja uopće imade realnu vrijednost, ne možemo to pitanje posebice tretirati kod pojedinih metafizičkih pojmova. Istom kad je noetičar odgovorio na pitanja o spoznajnim predmetima koliko su spoznani, pa ako se tek ispostavi, da predmeti imadu zaseban bitak, a ne samo spoznajan — nastavlja ontolog promatranjem predmetâ kako su u sebi (a ne samo u spoznaji sadržani). Istina je doduše, da se i noetičar služi metafizičkim pojmovima n. pr. istražujući vrijednost kauzalnog principa i objašnjavajući dušin izvor mišljenja (gdje se opet noetičar sasvim dodiruje s metafizičkom psihologijom!); ali bolje je, da se ova pitanja prenesu u okvir specijalne noetike, koja će svakako slijediti iza ontologije. Opća noetika služi se dakako i nekim metafizičkim pojmovima (n. pr. bitak, bît...), ali ona treba da do tih pojmova dođe upravo iz same »spoznaje« t. j. opća noetika uzevši u razmatranje spoznaju s obzirom na njezin predmet, doći će do nekih najopćenitijih predmetnih određenja, koja će onda zasebno uzeti u pretres ontologija.[4]

[4] Da noetika pretpostavlja psihološku analizu (empiričku deskripciju) „saznavanja", istaknuo je i na tomističkom kongresu prof. Noël (isp. „Acta

Premda je ontologija — izlažući najopćenitije filozofijske pojmove — ovisna o noetici, koja utvrđuje vrijednost pojmovne spoznaje uopće, pa premda bi prema tome po logičkom savezu (= sustavno) imala ontologiji da prethodi noetika: ipak mi se čini, da će iz didaktičkih obzira biti još uputnije, ako se prije prouči ontologija, pa onda noetika. U noetici se svakako već upotrebljuju ontološki pojmovi (biće, bît...), jer su ti pojmovi u vezi sa »predmetom« spoznaje. A ontologija i ne treba drugo nego da objašnjava i genetički fundira takove pojmove — a njihova će se vrijednost verificirati eo ipso, kad noetika riješi problem spoznajne vrijednosti. Po tom bi ontologija bila kao terminološki uvod i za noetiku, pa se može učiti paralelno s Uvodom u filozofiju.

d) U novijoj skolastičkoj filozofiji (n. pr. Endres, Einleitung in die Philosophie, Bd. I. der »Philos. Handbibliothek«, Kösel 1920.), koja dakako usvaja dualistički ili teistički nazor (o eksistenciji Božjoj, koja transcendira proizvedeni svijet) — dijeli se filozofija u prvom redu na teodiceju (o Bogu) i kozmologiju (o svijetu); a ova potonja raspravlja napose o materijalnom svijetu (= filozofija prirode) i o čovjeku (antropologija). Među antropološke discipline spada najprije psihologija, pa onda logika, etika i estetika (s obzirom na razne osnovne sposobnosti specifično čovječje ili duhovne naravi). Pripravna disciplina za filozofiju jest i ovdje ontologija, iza koje slijedi kritička metafizika (monistički i dualistički nazori o cjelokupnoj zbiljnosti), te kao njezin rezultat pozitivna metafizika ili teodiceja. Iza toga slijede teorija o svijetu uopće (= kozmologija) t. j. o njegovom opstanku, zakonitosti i t. d., te s njom uporedo nauka o sastavnim principima anorganske i organske prirode (Naturphilosophie).

Drugi opet (n. pr. Mercier u predgovoru svoje »Logike«, 1905.) počinju naučni poredak sa Uvodom u filozofiju, za kojim slijedi kozmologija, psihologija, kriteriologija, onto-

primi congressus thomistici internationalis", Romae 1925. p. 27.): „La première oeuvre de l' épistémologie sera donc un retour réflexiv de l' esprit sur lui — même, pour saisir ses actes de connaissance. Mais en même temps que les actes de connaissance, cette rèflexion pourra saisir les choses auxquelles ils se rapportent, et se rendre compte du rapport qui les relie (de Verit. I. 9,)".

logija, teodiceja, logika, etika i historija filozofije. Ovakav raspored usvajaju n. pr. Ed. Hugon (»Cursus philos. thomisticae«, 6 vol. 1903.) i J. Maritain (»Éléments de Philos. I. Introduction gén. a la Phil.[2] 1920.), samo što logiku (formalnu i materijalnu) stavljaju neposredno iza Uvoda; ali ontologija svakako slijedi iza kozmologije i psihologije, jer naše spoznanje polazi od pojedinačnosti k sve većma apstraktnoj općenitosti — a to su najviši pojmovi o biću, kojima se bavi ontologija. Ipak i oni drže, da iz didaktičkih razloga treba već logika (odnosno Uvod) da nas upozna s filozofskom terminologijom (pojmom supstancije, uzroka ...), kojom se služi kozmologija i psihologija (isp. P. Geny, Questions d' enseignement de philosophie scolastique, Paris 1913.).

Po starijem shvaćanju sadržaje metafizika samo nauku o onim predmetima, koji po sebi nemaju nikoje veze s materijom, i to ili tako, da su po apstrakciji (praecisive) nematerijalni (ontološki pojmovi) ili po naravi (Bog); zato na metafiziku spada samo ontologija i teodiceja. Ovo starije shvaćanje oslanja se na podjelu znanosti prema trostrukom stupnju apstrakcije: ako kod materijalnog (tjelesnog) svijeta ne gledamo (apstrahiramo) pojedinačne predmete, a fiksiramo samo materijalnost, koliko je kvalitativna (npr. svijetlo, brzina, gibanje . . .), dobivamo područje fizike; gledamo li na materijalnost samo koliko je kvantitativno nešto, dobivamo matematiku; a napokon apstrahiramo kvalitativnu i kvantitativnu stranu tj. svaku materijalnost, i gledamo samo na »nešto« (= biće, *τὸ ὄν*), i time, se bavi ontologija; a nešto nematerijalno jest Bog (teodiceja), dočim je ljudska duša već u vezi sa materijom (pa zato psihologija ne bi spadala u metafiziku, a još manje kozmologija).

Noviji nazor drži, da se metafizika bavi s realnim svijetom koliko nije opažajan (ili iskustven, empiričan) tj. s obzirom na njegove zadnje uzroke (ontologija, kozmologija, psihologija, teodiceja). Isp. Ušeničnik, Uvod v filozofijo I. sv. 461. sl.

Dodatak. Potrebno je, da još objasnim svoje mišljenje o problematskom rasporedu u noetici. O toj se temi referiralo na internacijonalnom tomističkom kongresu u Rimu. »Acta

primi congressus thomistici internationalis« (Romae 1925.) donose moj referat (»De problematum noeticorum systematica positione et solutione«, p. 206. sq.) ponešto drukčije nego je u »Bogoslovskoj Smotri« (1925. br. II.—III., p. 234 sq.; Smotrin raspored približno je skladan sa mojom »komunikacijom«, koja je štampana prije kongresa, isp. »Acta« p. 137.).

1. Acta: dijele glavni (prvi) traktat noetike (o objektivnoj vrijednosti spoznaje!) tako, da se najprije eksponira subjektivizam, a onda objektivizam.

Smotra: obratno, ona stavlja subjektivizam u 2. dio glavnog traktata; — i tako je bolje, jer je shvatljiviji subjektivizam nakon prikazanog objektivizma (budući da kritika subjektivizma već pretpostavlja znanje o pozitivnom rezultatu s obzirom na glavni problem).

2. Acta: stavljaju u II. traktat (o realnoj vrijednosti spoznaje!) pitanje pojmovne objektivnosti.

Smotra: stavlja to pitanje (u posebnom poglavlju) u I. traktat, odmah iza objektivne vrijednosti sudova; — i bolje je tako, jer su oba pitanja (objektivnost sudova i pojmova) u tijesnoj vezi; a nakon toga je lakše preći na subjektivizam.

Raspored bi imao dakle definitivno da bude ovaj:

Uvodni dio treba najprije da objasni »zadatak noetike i organičku vezu njezinu sa filozofijom.« Ovdje dolazi u pretres poglavito snošaj noetike sa psihologijom tj. ima da se protumači »spoznaja« u psihološkom i u logičkom smislu. Tako je onda jasno određen »materijalni objekat« noetike (a ne »formalni«, kaošto se kaže u »komunikaciji«, isp. Acta, p. 137.). Time je odmah u početku otklonjen »psihologistički« nazor. [Ipak ne treba da se već ovdje raspravi (proti »psihologizmu« u užem smislu) pitanje logičkih zakona (isp. Acta, p. 207.); ovo će pitanje doći na red iza općenite nauke objektivizma.]

Za tim će Uvodni dio objasniti sam fakat spoznajne vrijednosti (= istine) t. j. »formalni objekat« noetike — proti apsolutnom skeptiku. On ne vidi razloga, da bi ikoji sud smatrao nedvojbenim (sigurnim). Zato mu treba — polazeći od fakta dvojbe — pokazati koji takav sud, gdje će sigurnost biti obrazložena (refleksna, logička). A to ne može da bude putem (posredstvom) dokazivanja; dakle samo neposredno u

sudu, koji je siguran, treba da je i sam razlog te sigurnosti. Razlog opet ne može da bude u stanovitom sadržaju suda, jer sudovi s raznim sadržajima jednako mogu da su sigurni. Dakle je razlog (motiv) sigurnosti samo u objektu suda: koliko se objekat neposredno očituje (manifestira) u sadržaju suda. Takovo očitovanje zovemo »istina«. Ima li sudova, kojima je sigurnost osnovana u *istini? To je pitanje proti skeptiku.*

Nakon toga slijedi prvi sistematski traktat noetike s problemom: je li se u istinitom sudu zaista »očituje objekat« tj. je li objekat razlog sinteze S i P?

Gdje je istinita sinteza predikativne determinacije sa objektom fundirana? To jest: zašto su neki sudovi istiniti? Ovim pitanjem o razlogu istine (quaestio juris!) otpočima problematska sistematika noetike, t. j. prvi njezin traktat.

U ovom glavnom traktatu raspraviti će »prvi odsjek« objektivističku nauku, a »2. odsjek« subjektivističku. Jer najprije se pita: »Možemo li sigurno znati, da neki sud sadržaje određenje fundirano u objektu s obzirom na njegovo određenje (u ontološkoj istini, Sachverhalt)? Prva teza objektivizma može glasiti: »Sudovi o opažanim predmetima jesu objektivno istiniti«. Za tim će se objasniti »kriterij istine«.

Subjektivist može kazati, da P nije opažajan (zoran) kao predmeti o kojima sudimo, nego da je sam P sintetički način spoznaje, tj. da je sam P upravo intencijonalno odvisan od misionog subjekta. Zato treba sada (spoznajno-teoretski) objasniti »predmet pojmova« (kao P). Objektivist naime odgovara, da su i neopažajni sadržaji (pojmovi) objektivne vrijednosti, pa prema tome da istinitost sudova (gdje predikate imamo već prije samog suđenja) znači podudaranje (adaequatio) suda s predmetom. Treba dakle da se raspravi »predmetnost pojmova«.

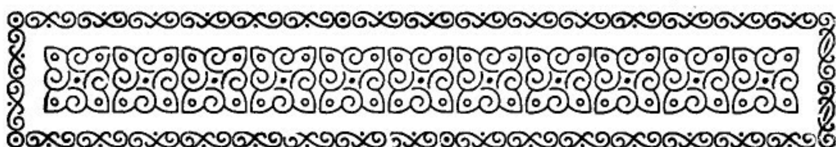
Drugi odsjek prvog traktata izložiti će razne eksplitativno-psiloške i spoznajno-teoretske nauke subjektivizma.

Drugi traktat prelazi na realizam i idealizam s ovim poglavljima: »Je li postoje realni predmeti spoznaje?«; za tim

»Realna vrijednost pojmova«; »Sadržajni izvori realnih pojmova i sudova«, itd. (ovim se već poglavljem prelazi u specijalnu noetiku).

Tko bi pomnjivo sravnio ovakav raspored sa referatom, koji donose citirana »Acta« (str. 208—210), razabrao bi, da smo sada u prvu tezu objektivizma stavili izričito samo s u d o v e o o p a ž a n i m o b j e k t i m a (Wahrnehmungsurteile). (»Acta« na str. 208. hoće, da se najprije za »prve tri istine« dokaže i njihova objektivna istinitost. Zato se tu i dolazi umah podalje na misao, da bi predmeti tih sudova mogli da budu misaone (sintetičke) konstrukcije — i ovim difikultetom prelazi se na subjektivizam.) Kod »opaženih predmeta« ne može biti dvojbe o njihovoj neodvisnosti od (sintetički —) misaone funkcije, pa zato su »sudovi opažanja« prvo uporište objektivizma. Tek kod predikativnih pojmova moglo bi se podvojiti o njihovoj objektivnoj vrijednosti tj. moglo bi se misliti, da pojmovni predmeti nijesu neodvisni od sintetičke funkcije (suđenja), nego da su sami ovi apstraktni predmeti subjektivna sintetička konstrukcija i eo ipso, da sudovi nijesu objektivno istiniti. Zato je i potrebno, da se iza prve teze objektivizma stavi rasprava o objektivnoj vrijednosti pojmova. [Subjektivistički pako nazori o pojmovima tretirati će se zasebno, u 2. odsjeku.] Nije dakle uputno (prema referatu u »Acta« p. 210), da se pitanje o »predmetu mišljenja uopće« i napose o »objektivnoj vrijednosti primitivnih pojmova« stavi tek u drugi traktat (o realnoj vrijednosti spoznaje).





Vlast u Hristovoj Crkvi.

Dr. Fra A. Guberina.

Dr. Jakšić je napisao u »Hrišć. Životu« (g. IV. br. 9—12; g. V. br. 1—2) dugi članak o rimskome primatu. G. pisac na uvodnom mjestu ističe potrebu crkvenog jedinstva, priznaje zasluge papa za civilizaciju Europe, divi se socijalnoj i političkoj moći kat. Crkve. Upozoruje, da je osobito danas, kada je auktoritet vlastodržaca pod silom demagogije propao, potrebno crkveno jedinstvo, koje će da popravi ono, što je porušeno. »Crkva će Hristova«, poručuje pisac, »pobijediti, ali koliko će žrtava morati podnijeti kršćanstvo, dok Istina pobijedi!?« (str. 382).

G. je pisac uvjeren, da istina, koja će pobijediti, ne će nikada biti istina, koju ispovijeda rimska Crkva. Da to dokaže, za to je i napisao ovaj dugi članak. Vrijedno se osvrnuti na nj najviše za to, što su u njemu sintentizirani gotovo svi argumenti i metode pravoslavnog bogoslovlja protiv rimskog prvenstva. Članak nema individualne note, ali je njegov pisac spreman i patristično naobražen. Uza sve to, dokazi pravoslavnog bogoslova g. dr. Jakšića nijesu dokazali, da Hrist nije osnovao papinstva.

I.

Dr. Jakšić citira in extenso dekrete vatikanskog sabora o primatu Petrovom i papinom. (Str. 491—6). Sve njihove argumente pravom svađa na tri i to: Mat. 16, 18—19; Iv. 21, 15—18; Luc. 22, 23. G. kritičar se dao na posao, ne bi li oduzeo svaku važnost ovim dokumentima. Da obeskrijepi dokaz iz Mat. 16, 18, daje mu poznato tumačenje pravoslavnih bogoslova: da je stijena o kojoj ovdje Hrist govori, ne Petar, nego njegova vjera, Mat. 16, 19, pak se ne odnosi na samoga

Petra, već na sve apoštole, kojima da je Hrist rekao »kojima odriješite grijehe, biti će odriješeni, kojima zadržite, biti će zadržani« (str. 497).

1. Ova općenita eksegeza pravoslavnih teologa nema upravo nikakova ni eksegeškog ni bogoslovnog — osim nešto patrističnog —, temelja. Cijeli tekst Mat. 16, 18—19 suponira, da je Hrist htio Petra nagraditi za njegovu vjeroispovijest. Ako bi vjera Petrova, kao takova bila stijena Crkve, tada ne znamo, zašto je Hrist promijenio ime Šimuna u Petar? Šimun je nazvan »stijenom« još mnogo prije epizode u Filipi Cezarejskoj, pa ne znamo, po kojem nam se hermeneutičnom pravilu Mat. 16, 18 zabranjuje vidjeti aluziju no Iv. 1, 42? Promjena bi Šimunova imena u pravoslavnom tumačenju Matth. 16, 18 bila promašena, jer nije samo Šimun bar Jona vjerovao u Božanstvo Hristovo, nego svi apoštoli, a danas i svi kršćani.

Pravoslavna eksegeza Mat. 16, 18 ruši cijelu Crkvu u koliko je društvo. Veli se: Vjera je Petrova stijena Crkve. Koja vjera? Ona u Hristovo Božanstvo. Nu tada više nemamo Crkve! Jer tko će da kontrolira, tko vjeruje u Hristovo Božanstvo? Tko će nam posvjedočiti, da riječi Petrove doista ispovijedaju Božanstvo Hristovo, pogotovo u smislu nicejske definicije[1]? Ako je v j e r a Petrova temelj Crkve, onda je pogrešno govoriti da je nicejski sabor definirao nauku u Hristovo Božanstvo. Jer kako mogu, da oni, koji stoje na tom temelju — biskupi — učvršćuju sam temelj? V j e r a j e n e š t o i n d i v i d u a l n o g a i s k r o z n u t a r n j e g a i n e m o ž e d a b u d e t e m e l j j e d n e v a n j s k e o r g a n i z a c i j e. Kad bi vjera bila temelj Crkve, tada zbor biskupa ne bi mogao ni u jednoj vjerskoj stvari da debatira. Čim bi nastala jedna vjerska sumnja tim bi eo ipso bila porušena zgrada, jer se temelj raspolovio. Onaj, koji bi se i materijalno ogriješio o vjeru, već eo ipso ne bi bio član Crkve. Vjera je čin razuma i volje. Vjera u Hristovo Božanstvo jest misterij. Ta se vjera mora primiti od drugoga. Petar ju je dobio neposredno od Boga. Petar je umro. Od koga da je prime drugi vjernici?

[1] **Mnogi pa i katolički eksegete misle, da se riječi Petrove više odnose na Hristovo mesijanstvo, nego na njegovo Božanstvo.**

Neposredno od Boga ne. Mi i pravoslavni učimo, da primamo vjeru od Crkve, dakle je nelogično tvrditi, da može biti temelj Crkvi vjera, koju od Crkve primamo. Za ljude je prije Crkva, pa onda vjera. Ako pravoslavni bogoslovi i dalje ustraju u svojoj eksegezi Mat. 16, 18 onda se logički stavljaju na stanovište protestanata, koji niječu svaki hierarhijski oblik Crkve.

Dr. Jakšić tvrdi, da riječi Hristove Mat. 16, 19 ne gleda kao na nekakvo njemu (Petru) prinadležno pravo, jer je ta vlast bila data i svima ostalim apoštolima, kada im je Gospodin rekao: »Jer vam kažem zaista: štogod svežete na zemlji bit će svezano na nebu i štogod razriješite na zemlji, bit će razriješeno na nebu« (Mat. 18, 18).[1] Dr. Jakšić je s drugim pravoslavnim bogoslovima zaboravio upozoriti, da je Hrist samome Petru rekao: »Dati ću Tebi ključeve kraljestva nebeskoga«. Kao razjašnjenje ovim riječima dolaze riječi: »Što god svežeš itd. Isusove riječi Mat. 18, 18 upravljene svima apoštolima, vezane su uz riječi, o službi, koju Crkva ima, da oprašta grijehe. Hrist kod Matth. 18. 18 upućuje svoje učenike, kako da se vladaju, kad vide, da je njihov brat sagriješio. Poslije neuspjele privatne opomene, neka javi Crkvi; a ako i nju ne posluša, neka bude kao poganin. Zašto slijedi ova kazna? Eto zato, jer onomu, komu Crkva nije oprostila grijeha, ni Bog ne oprašta, jer: Zaista vam kažem etc. Dakle je jasno, da Hrist ovdje govori o vlasti svoje Crkve, ali u prvom redu o vlasti in foro sacramentali.

Sasvim je druga stvar sa Matth. 16, 19. Riječi: Štogod svežeš i t. d.« vežu se uz misli izrečene riječima: »Tebi ću dati ključeve etc.« Ovo je hebraizam i znači onu vlast, koju vladar ili domaćin ima nad svojom državom ili obitelji. Ova je vlast monarhična. U Isusovo je doba monarh bio apsolutni gospodar u državi. Prispodoba je uzeta iz staroga zavjeta. Prorok nam Izaija govori, kako je Gospodin zaprijetio Sobni (nadstojniku hrama ili kraljskog dvora), da će ga svrći s vlasti, a na njegovo mjesto postaviti Eliciama: »I tvoju ću mu vlast dati u ruke ... I metnut ću mu ključ od doma Davidova na rame: kad on otvori, nitko ne će zatvoriti, i kad on zatvori, ne će nitko

[1] Str. 497.

otvoriti« (Is. 22, 19—22). Sobna, a poslije njega Eliciam, imali su u kraljskome dvoru onu istu vlast, koju je imao David, a ta se vlast označivala vlašću ključeva. Njegova je vlast bila općenita, prostirala se na svu vlast doma.

Ako dakle Hrist obećaje Petru, da će on, pošto su mu dati ključevi kraljevstva, moći sve odriješavati i razvezivati na zemlji, to Matth. 16, 19 mora imati jedno isključivo značenje, koje se ne može drugome aplicirati, nego samo onome, koji ima ključeve. A taj je jedini Petar. Riječi dakle Hristove Matth. 16, 19 znače, da jedini Petar među svim učenicima ima monarhičnu vlast u Crkvi i da njegovo »odriješivanje i zavezivanje« ima mnogo veći opseg, nego »odriješivanje i zavezivanje«, koje je Hrist Matth. 18, 18 obećao svima apoštolima.

Matth. 18, 18 ne protivi se ništa kat. tumačenju Matth. 16, 19. Ono naime govori u prvom redu o vlasti apoštola odriješivanja i zavezivanja in foro sacramentali; a i katolička dogmatika izrično uči, da su svi biskupi quoad potestatem ordinis među sobom apsolutno jednaki.

Poslije svoga uskrsnuća, onda, kada je davao konačni ustav svojoj Crkvi, Hrist je još jasnije istakao razliku, koju je On sam postavio između »odriješivanja i zavezivanja« apoštola i Petra. Kada se prvi puta apoštolima ukazao, reče im: »Primite Duha Svetoga, kojima oprostite grijehe, biti će oprošteni, i kojima zadržite, zadržat će se« (Iv. 20, 22). Ovdje su svi apoštoli prisutni i ne pravi nikakove razlike među njima: On daje svima jednaku vlast »odriješivati i zavezivati«, slično kao i kod Matth. 18, 18.

Naprotiv: i na Tiberijadskom su jezeru prisutni apoštoli; i tu Hrist govori o vlasti u svojoj Crkvi, ali među svima njima Petru samome veli: »Pasi ovce moje, pasi jaganjce moje« (Iv. 21, 15—18), isto, kao što je i samome Petru dao ključeve kraljevstva, a u njima vlast »odriješivati i zavezivati«.

2. Dr. Jakšić, da pobije kat. tumačenje Iv. 21, 15—18, donosi osim patrističnog i neki filološki dokaz, koji je izmislio ruski bogoslov Florenskij (str. 533—4). Prema Florenskome Petar je svojim zanijekanjem izgubio onu drugarsku ljubav, koju je kao učenik Hristov prije zanijekanja imao. Hrist je vjerovao, da Petar, i ako je izgubio onu drugarsku, prijateljsku

ljubav prema Njemu, ipak nije izgubio onu opću, čovječansku i zato On prva dva puta ne pita Petra: *φιλεῖς με*, nego *ἀγαπᾷς με*, jer *φιλεῖν* označuje drugarsku, intimnu ljubav, dok *ἀγαπᾶν* onu općenitu, čovječansku. Petar tobože ne bi bio razumio, zašto ga Hrist apostrofira sa *ἀγαπᾶν*, jer je bio duboko uvjeren o svome *φιλεῖν*. I tek kad je treći put Hrist upotrebio izraz *φιλεῖς με*, Petar bi bio razumio Hristov ukor. Na to se apoštol ražalostio i s uvjeravanjem Hristu odgovorio, da ga ljubi.

Ovo tumačenje nije nemoguće. No ja ne znam, kakovu ono vezu ima s Petrovim primatom. I onda kada je Hrist upotrebio i *ἀγαπᾶν* kao i *φιλεῖν*, na Petrov odgovor, da ga ljubi, on mu odgovara: *βόσκε τὰ ἀρνία μου, βόσκε τὰ πρόβατά μου.* Ili zar misli dr. Jakšić, da kat. teolozi vide Petrov primat u riječima Hristovim: Ljubiš li me, Petre? Ako tako misli, vara se. Mi polažemo snagu našeg argumenta na odgovor Hristov: *βόσκε τὰ ἀρνία μου.* I pravom. Hrist je jednom usporedio sebe sa pastirom, koji ima svoje stado. Kod Iv. 10, 1—15 Hrist veli, da je On dobri pastir, da On ima svojih ovaca i da Ga one slušaju. Ovdje nam se Hrist pojavljuje kao suveren, nikomu ne odgovorni pastir, vladar, pa zato kad On drugom zgodom veli Petru: »Pasi ovce moje, pasi jaganjce moje«, jasno je, da je On na Petra prenio sve ono, što je On dosada bio t. j. Pastir.

3. Treći argumenat vatikanskih otaca jest Luc. *22*, *32*. Dr. Jakšić pobija kat. tumačenje Luc. *22*, *32* veleći, da je Hrist za to molio za Petra, jer je predviđao osobni pad Petrov (str. 535).

Što je s ovim dokazano? Je li dokazano, da molitva Hristova nije išla k tome cilju, da Petar, kada već uzme crkveno kormilo u svoje ruke, ne izgubi Hristovu vjeru? Ni pad Petrov ne dokazuje, da je Petar izgubio vjeru u nadnaravnost Hristove nauke. Petar je i pri zanijekanju vjerovao, da je Isus ono, što Ga je ispovijedio u Filipi Cezarejskoj, ali je slaboća njegova karaktera zanijekala ne Hristovo Božanstvo, nego da Ga poznaje. To nam dokazuje naglo Petrovo pokajanje.

Isus poručuje Petru, da učvršćuje svoju braću. U čemu? Hrist veli: »Ja sam za Tebe molio, da ne smalakše Tvoja vjera... a Ti utvrđuj svoju braću...« Paralelizam je jasan. Hrist se moli za Petra, a Petar mora da utvrđuje braću. On će

utvrđivati braću u onome, što je kod njega neslomljivo, a to je Petrova vjera, za čiju se čvrstoću sam Hrist molio (Lagrange, Evangile selon saint Luc. p. 532).

Spomenuti teksti pobijaju tvrdnju dr. Jakšića, da sv. Pismo ne poznaje prvenstva među apostolima. G. kritičar može navoditi, koliko hoće pasusa iz sv. Pisma, u kojima Hrist zabranjuje učenicima međusobno natjecanje, preporučuje poniznost. »Tko hoće da bude među vama prvi, biti će vaš sluga«, znademo i mi za to. A i kat. asketika načelo kršćanske poniznosti baš najviše i preporučuje onima, koji su »prvi«. Ali, ako ih je Hrist nazvao »prvim«, mi ne smijemo u ime lažne poniznosti tražiti od njih, da se odreknu i pogaze svoje »prvenstvo«.

Dr. Jakšić, kao i svi pravoslavni bogoslovi, vide najjači dokaz protiv vidljivog primata u tome, što nas objava jasno uči, da je Hrist glava Crkve. Ova je argumentacija s pravoslavnog ekleziološkog stanovišta nerazumljiva. Je li Crkva vrhunaravno društvo? Jest, odgovara se. Je li vidljiva? Odgovara se jesno. Ako je vrhunaravno društvo, mora imati i glavu, koja je per naturam suam vrhunaravna. Jasno je, da ta glava ne može da bude jedno naravno biće, ono mora biti vrhunaravno. A to je biće Hrist. U tome se slažemo.

Ako je Crkva i vidljivo društvo, mora imati i vidljivi vrhovni auktoritet. I u tome se slažemo.

Razilazimo se samo, kada određujemo subjekt te vlasti. Pravoslavni vele, da je to općeniti sabor, a mi: rimski biskup. Tko je taj, koji će ustvrditi, da zbog toga, jer je Hrist vrhunaravna glava Crkve, radi toga nije moguće, da papa, jer je čovjek, bude glavar vidljive Crkve? Dok u isti čas to, što je Hrist vrhunaravna glava Crkve, ništa ne smeta, da skup smrtnih i vidljivih ljudi bude vrhovna vlast u vidljivoj Crkvi? Nikakova logika na svijetu ovakovo rezonovanje ne može da primi!

II.

Valjda je g. Dr. Jakšić i sam uvidio, da zdrava eksegeza Matth. 16, 18—19; Iv. 21, 15—18; Luc. 32, 22 stoji u očitoj protimbi s pravoslavnom naukom o crkvenom prvenstvu. Zato se

kud i kamo više zaustavio na citatima sv. otaca, nego na doslovnom tumačenju spomenutih mjesta.

Ova metoda nije znanstvena. Valja prije svega ustanoviti doslovni smisao Hristovih riječi i tek onda mogu navodi sv. otaca služiti kao razjašnjenje i b o g o s l o v n a p o t v r d a. Sve kad bi g. Dr. Jakšiću i uspjelo da dokaže, da su stari kršćanski pisci Matth. 16, 18—19; Iv. 21, 15—18; Luc. 32, 22 i shvaćali na pravoslavnu, to ipak ništa ne bi prejudiciralo katoličkoj nauci o primatu. Mi se oslanjamo na riječi H r i s t a. Takova što stvaralo bi teškoću nauci o nepogrešivosti crkvene predaje. Crkvenu tradiciju smatraju pravoslavni kao i mi neprevarljivom. Zato je neuputno, da pravoslavni bogoslovi, htijući pobiti kat. nauku, stvaraju poteškoću samima sebi. Nu hvala Bogu, mi možemo dokazati, da uza sve citate g. kritičara, ipak patristična predaja uči primat Petrov i papin u Crkvi Hristovoj.

1. Pogreška je mnogih pisaca, što ne luče dobro kod sv. otaca učenjaka, bogoslova od otaca svjedoka. Sv. otac bio on, koji mu drago, kad tretira jedno bogoslovsko pitanje, samo toliko nas veže, koliko svoje tvrdnje dokaže. On je tu učenjak, a nipošto svjedok. Kad velimo: sv. su oci neprevarljivi, onda razumijemo, da su neprevarljivi samo onda, kada nam izlažu jednu nauku, koju su oni usmeno dobili od svojih pređa. Svaka vjerska istina, o kojoj sv. oci pišu, sadrži u sebi sadržaj objavljene istine kao takav, i suviše dokaze, bilo filozofske bilo bogoslovske, za rečenu istinu. Istina je, da ima nekih pasusa sv. pisma, koje svi sv. oci jednoglasno iznose za potvrdu neke vjerske istine. U ovome slučaju mi treba da ispitamo, da li su sv. oci naučili od Crkve, da se taj i taj tekst ne može tumačiti, nego tako i tako ili su oni do toga došli svojim naravnim sudom. U prvom slučaju kat. bogoslovu nije dopušteno odustati od mnijenja sv. otaca, a u drugome jest, pa kad bi i svi sv. oci u tome bili jednoglasni.

Kada istražujemo, kako je koji sv. otac razumio koji tekst sv. Pisma, moramo imati pred očima sva moguća razna tumačenja, koja se mogu dati pojedinim tekstima, n. pr. tumačenje slovno, duhovno, prilagodno i t. d. Šta više moramo znati, koju je svrhu imao pisac, kada je ovo ili ono rekao. A

što je najvažnije, moramo se obazrijeti ne samo na jedan tekst, već na sve, koji govore o istome predmetu i na okolnosti, koje ih prate. Ako koji sv. otac n. pr. jednom prigodom ovako tumači jedan tekst, a drugom onako, to ga se može okriviti sa protuslovlja samo onda, ako je sigurno, da u oba slučaja isti tekst jednako tumači n. pr. slovno; ako pako fali ta očevidnost, onda se mora pretpostaviti, da u jednome slučaju tumači n. pr. alegorično, a u drugome slovno.

2. Ovih se načela zaboravio držati dr. Jakšić pri navađanju sv. otaca. Mi ćemo se držati ovih jasnih principa i dokazati g. Jakšiću ovo:

Sv. oci, koje on navodi, priznavaju **stvarni** primat Petrov. Oni nam predaju jasnu vjersku istinu skopčanu s raznim dokazima. U dokazima se i oni razilaze, ali su jednoglasni u faktu istine. Dr. je Jakšić prije svega imao pred očima razne dokazne citate, a ne samu istinu, pa je zato zapao u bludnju, da oni citati pobijaju i samu istinu, koju oni u rečenim citatima ne navode, ali je navode drugom prigodom.

Oni teksti sv. otaca, koje g. kritičar navodi, da pobije kat. tumačenje Matth. 16, 18—19; Iv. 21, 15—18; Luc. 32, 22 ili su: a) plod jednog određenog metafizičkog ekleziološkog sistema i prema tome njihov auktoritet u dogmatici ne vrijedi, jer su plod pisca učenjaka, a ne svjedoka; b) ili ih sv. otac tumači ne u slovnom, nego u drugom tumačenju.

3. G. kritičar da dokaže, da se vatikanski oci nepravom pozivlju na spomenute tekste sv. Pisma, navodi svjedočanstva mnogih sv. otaca.[1] Mi ćemo sada da dokažemo, da su baš ovi oci izrično naučavali Petrovo prvenstvo.

Sv. Ambrozije nazivlje Petra is in quo Ecclesiae fundamentum est. (P. L. **15,** 17 18). Kako je Ambrozije razumio Matth. 16, 18 i Luc. 32, 22 kazao nam je u svome djelu »De fide«: »Imaš u evanđelju, da je Petar rekao: molio sam se za te, da ne usfali vjera tvoja. Ali njemu istomu kad reče: Ti si Hrist, Sin Boga živoga, Isus odgovori: Ti si Petar i na ovome kamenu sagradit ću Crkvu moju; i tebi ću dati ključe kraljev-

[1] ove: Sv. Irenej, sv. Ciprijan, sv. Bazilije, sv. Ivan Zlatoust, sv. Jeronim, sv. Augustin, sv. Lav Veliki, sv. Ćiril Aleksandrijski. Teodoret Cirski, Kuzma Kasiodor, sv. Ivan Damascen.

stva nebeskoga. Dakle, pošto je svojom oblašću kraljevstvo Petru davao, nije zar mogao po sebi i njegovu vjeru utvrditi, koga kada je kamenom nazvao, utvrdom Crkve ga je označio«. (P. L. **16,** 653). Čujmo ga, što misli o Iv. 21, 15—18: Petra »nama ostavljaše namjestnikom svoje ljubavi. Ovako naime čitamo: Šimune Jonin, ljubiš li me? ... Veli mu Isus: Pasi jaganjce moje ... I zato, jer on sam od svih posvjedočava, svima se pretpostavlja« (P. L. **15,** 1942). Ambrozije je cijelu svoju ekleziologiju izrazio onim svojim klasičnim izrazom: »Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia« (P. L. **14,** 1134). Sv. Leon Veliki Matth. 16, 18 tumači o Petrovoj osobi. Poslije nego li je naveo Matth. 16, 18, nastavlja: »Opstoji dakle, što je Hrist ustanovio i blaženi Petar, ne gubeći dobivenu čvrstoću kamena, izručeno mu kormilo Crkve nikad iz svojih ruku nije ispuštao. Jer tako ... kamenom je nazvan ... temeljem proglašen«. (P. L. **54,** 146). Na drugom mjestu: »Jedini je Petar... pretpostavljen svima narodima i svima apoštolima ... ovima svima vlada Petar ... Petru je Hrist rekao: ... ti si kamen, jer si mojom kreposti učvršćen«. (P. L. **54,** 149—50). O Luki 32, 22 izrazuje se, da i ako je sve apoštole đavao kušao i svima prijetila pogibao »ipak se Gospodin osobito za Petra brine i osobito za Petrovu vjeru on moli, jer ako vođa (mens principis) ne predobiven ostane ostali će sigurniji biti«. (P. L. **54,** 151). Sv. Jeronim veli: »Kako je on (Hrist) apoštolima svijetlost dao, da se svijetlo svijeta zovu: tako i Šimunu, koji je vjerovao u krstov kamen, dade ime Petar. I prema metafori kamena, njemu je uprav rečeno: Na tebi sagradit ću Crkvu svoju« (P. L. **26,** 121—2). Na drugom mjestu piše, da je »jedan odabran, da ustanovljena jednom glava, razdoru se put presiječe« (P. L. **23,** 258). Sv. Bazilije veli o Petru, da je »na sebe istoga primio zgradu Crkve« (P. G. **29,** 280) »omnibus apostolis praelatus ... cui claves regni coelorum concreditae sunt« (P. G. **31,** 671). Christus post se Petrum Ecclesiae suae pastorem constituit« (P. G. **31,** 1409). Sv. Ivan Zlatousti zove Petra »temeljem Crkve« (P. G. **56,** 575, 132; **57,** 38). »Kada spomenem Petra, imenovao sam kamen, koji se razbiti ne može, nepomičnu podumjentnu, velikoga Apoštola, prvog među učenicima« (P. G. **49,** 298) Petru »su povjereni ključevi neba« (P. G.

60, 56) »njemu se u ruke daje predstojništvo nad braćom« (P. G. **59,** 480) »njemu je Hrist povjerio stado« (P. G. **60,** 33). Teodiret Cirski veli, da je Petar kao »apoštolski prvak« ne samo 70 učenika, nego i druge mnogobrojne učenike, o kojima govori apoštol Jakov (Act. *21, 20*) »na jednaki način ulovio« (P. G. **80,** *220* cf. 881); on je »korifej apostola« (P. G. **80,** 873, 881; **82,** *223, 233*). »Ti si Hrist Sin Boga živoga« rekao je Hristu

Sv. Ivan Damascen zove sv. Petra: »..korifej apoštola, čvrsti osnovni temelj, kamen nerazrušivi, utvrda Crkve, mirna luka, tvrđa neuskolebiva... onaj, koji se imao brinuti za Crkvu, stup Crkvi, ona luka vjere, on naučitelj kruga zemaljskoga...« (P. G. **96,** 136—7).

Sv. Ćiril Aleksandrijski zove Petra »caeterorum caput et princeps« (P. G. **74,** 478). Hrist je Šimuna nazvao Petrom »jer je na njemu imao svoju Crkvu utemeljiti« (P. G. **73,** *220*). »Isus je za Petra molio, zato ovaj može biti firmamentum atque magister svih kršćana« (P. G. **72,** 916).

(Nastavit će se).



Religija prakulture.

Dr. A. Gahs.

(Nastavak).

E. Sjeverna Eurazija.

1. Na prvi bi se pogled moglo činiti, da u sjevernoj Euraziji t. j. u sjevernoj Aziji sa sjevernom Evropom uopće nema predstavnika relativne prakulture. Po sebi to ne bi bilo ništa osobito.

Prvo naime, relativna prakultura nije se morala u svim kontinentima i njihovim dijelovima niti proširiti, a još manje sačuvati do danas. Uistinu Sjev. Eurazija po sebi nije područje prikladno za očuvanje veoma drevnih kultura. Premda je naime ogromno, ipak je razmjerno suviše jednolično, otvoreno sa svih strana i napose preko otvorenih stepa i velikih vodenih puteva izravno spojeno sa Južnom i Prednjom Azijom, gdje su nastale sve mlađe kulture, koje su tako mogle vrlo lako prodirati na sjever. Osim toga tvori skrajnji istočni dio Sjev. Eurazije jedini put, što su ga barem dvije kulture nakon proširenja relativne prakulture morale upotrijebiti, da stignu u Sjev. Ameriku, gdje ih danas nalazimo.

Drugo, na području Sjev. Eurazije proširila se poglavito stočarska kultura. Tu je i njezina pradomovina, i to najvjerojatnije u jugozapadnoj Sibiriji: negdje između jezerâ Bajkala i Balkaša t. j. upravo u onim krajevima, koji bi po sebi bili najprikladnije utočište relativne prakulture. Nomadska stočarska kultura je primarna kultura t. j. izlazi neposredno iz relativne prakulture. Nadalje je njezino područje još i danas dosta kontinuirano i cjelovito, napose lingvistički, a to daje naslućivati, da se je nomadska stočarska kultura razvila razmjerno kasno, t. j. da su predi njezinih nosioca razmjerno najdulje ostali na relativnoj prakulturi. Uistinu novija antropološka (isp. A. XX. 1072.) i vlastita etnološka istraživanja suglasno dokazuju, da

sami Altajci, ovi poglaviti nosioci nomadske stočarske kulture, i njihova originalna kultura nose još do dana današnjega na sebi ljuske prakulturnoga jajeta, iz kojega su se izlegli. I to: i antropološki i etnološki odaju najuže veze upravo sa pigmejskim slojem relativne prakulture. Altajci dakle svakako kriju u sebi veliki dio nosioca relativne prakulture u Sjev. Euraziji. Ostatak tih nosioca mogli su si naknadno da asimiliraju, jer je u tom pogledu dobro poznata njihova snaga.

Ali kod toga su posla vjerojatno sudjelovali i drugi: nosioci naime ostalih dviju primarnih kultura, totemističke lovačke i (starije) matrijarhatske vrtljarske. Ovi su također izravno proizašli iz relativne prakulture, i to negdje u Južnoj Aziji, a svakako prije nosioca nomadske stočarske kulture. Zato su oni prvi zatekli ove druge u početku njihove ekspanzije i narinuli im više elemenata svojih kultura. Nosioci totemističke i starije matrijarhatske kulture u Sjev. Euraziji jesu tzv. Paleo-Sibirci, koji su kulturno, što više i jezično srodni sa tzv. sjeverozapadnim Indijancima Sjev. Amerike. Paleo-Sibirci su danas potisnuti u skrajnji istočni dio Sjev. Eurazije, gdje se još nalazi njihovi narodi: Giljaki, Itelmi ili Kamčadali, Korjaki, Jukagiri i Čukči. Međutim oni su se protezali nekoć daleko na jug, gdje su zapremali cijelo područje srednjega i donjega Amra, a isto tako i na zapad sve do Lene, vjerojatno i do Jeniseja; na području naime Jeniseja iskopani su artefakti prestorijske kulture Aurignaciena, koja se inače podudara sa totemističkom kulturom etnologije. U ovim su krajevima Paleo-Sibirce djelomice raspršili djelomice sebi asimilirali Altajci, i to poglavito: predi današnjih Koreo-Japanaca i njihovi najbliži srodnici Tunguzi, koji su se protegli između Jeniseja i Amura; donekle pak u području Lene turski Jakuti i u području Jeniseja Samojedi.

Ali Turci i njihovi najbliži srodnici Mongoli, a isto tako svi zapadni Altajci ili Uralci t. j. Samojedi i njihovi najbliži srodnici Ugro-Fini imali su poglavito posla sa sekundarnim i tercijarnim matrijarhatskim kulturama, koje su neprestano izvirale iz onog neiscrpnog ljudskog rezervoara Južne Azije: sa stabala naime austričkih, sub-austričkih (= indo-kineskih i tibeto-birmanskih) i jafetito-kavkaskih naroda.

Ove su kulture djelomice zahvatile i istočni dio Sjev. Eurazije: područje donjega Amura, Koreju i Japan, ali glavni valovi udarali su na zapadni dio. Tu još i danas obitavaju na srednjem Jeniseju t. zv. »jenisejski Ostjaci« ili bolje naprosto Jenisejci. Oni su se naime nekoć protezali daleko na jug i na zapad, sve do Altaja, a po kineskim analima i prehistorijskim iskopinama možemo slijediti njihove tragove sve do brončanoga doba, što više, sve do epiarheolitika ili početka neolitika: na području gornjega Jeniseja — kao i donjega Amura — otkriveni su artefakti Campigniena, koji se inače podudara sa (mlađom) matrijarhatskom ratarskom kulturom. Uistinu je najnovije lingvističko otkriće dokazalo, da su Jenisejci jezično srodni sa Tibetancima t. j. sa ogrankom sub-austričkoga stabla (isp. A. XXI. 326.). To je ujedno sjajna potvrda vlastitih rezultata etnoloških istraživanja, što sam ih već iznio u habilitacionoj radnji (g. 1923.) i u predavanju na »Semaine d' Ethnologie religieuse« u Milanu (g. 1925.), t. j. da su se na području današnjih Altajaca, napose Turaka i Mongola, prekrile i sasvim izmiješale dvije različite kulture: nomadska i sjedilačka. Prvoj pripadaju stočarstvo soba i konja, šatorska koliba, patrijarhat, štovanje Neba kao osobnog Najvišeg Bića i nekrvne žrtve, djelomice primicijalnoga karaktera; drugoj pak ratarstvo i gojenje rogate stoke (napose goveda), četverougaona kuća, matrijarhat, lunarna mitologija i kult dualističkih bogova, šamanizam i okrutne krvne žrtve, djelomice i ljudske.

Nosioci su nomadske kulture Altajci (i Arijci), a sjedilačke Jenisejci, dakle sada prema lingvistici Tibetanci, ogranak sub-austričkog stabla. A i danas ostajem kod tvrdnje, da su također i jafetito-kavkaski narodi sudjelovali kod širenja sjedilačke kulture na području nomadske kulture, napose Ugro-Fina i Arijaca, gdjegod se inače nalazila njihova pradomovina. A to tim više, što N. Marr (Der japhetitische Kaukasus, Berlin 1923., str. 10. i 66.) pribraja jafetito-kavkaskom stablu i današnje Veršike ili Buriške u Pamiru. Dakle se to stablo protezalo nekada na istok sve do područja sub-austričkoga stabla. Uopće su oba ova stabla nosioci (najmlađe) matrijarhatske ratarske i stočarske kulture, koja u kasnijim va-

lovima donosi i obradbu metala i tvori podlogu svih najstarijih visokih kultura: u Egiptu i na Kreti, u Mezopotamiji i Elamu, u Indiji i Kini, u Meksiku i na Jukatanu. Nastala je pak bez dvojbe miješanjem (mlađe) matrijarhatske ratarske kulture (Campignien) sa čistom nomadskom stočarskom kulturom.

Svim ovim gibanjima u Sjev. Euraziji uistinu su teško mogli da odole eventualni još ostaci nosioca relativne prakulture. Cijeli su istok zapremili Paleo-Sibirci, koje su opet gonili Altajci: Koreo-Japanci, Tunguzi i Turci (Jakuti). U središtu, između Jeniseja i Urala, najprije su se utisnuli narodi od Campigniena i Jenisejci između Samojeda i Turko-Mongola; konačno su Turci veliki dio i Jenisejaca i Samojeda apsorbirali, a ostatak protjerali na skrajnji sjever. Na zapadu, između Urala i Skandinavije, proširili su se Ugro-Fini (i Arijci). U cijeloj dakle Sjev. Euraziji ne ostaje mjesta za nosioce relativne prakulture, nakon što su Altajci (i Arijci) iz nje prešli u nomadsku stočarsku kulturu.

2. Međutim iz navedene dosada gomile naroda ipak još strše dva, koji nastavaju dvije upravo skrajnje točke Sjev. Eurazije. To su Lapi u sjevernoj Skandinaviji i Ainu na Kurilima, Sahalinu i na Jeso. Poglavito po antropološkim biljezima razlikuju se Lapi i Ainu djelomice od svih ostalih naroda Sjev. Eurazije, ali još najviše između sebe samih.

Norveški antropolog Halfdan Bryn u svojoj opsežnoj studiji »Die Entwicklung der Menschenrassen« (A. XX. 1053. ss.) veže Lape sa Samojedima u zasebnu, t. z. samijsku ili paleo-arktičku rasu, iz koje su kasnije potekli vjerojatno i svi Ugro-Fini. Ova bi pripadala »nižim rasama«, koje se razvijaju iz pigmejskih kao najstarijih (str. 1063. ss. i 1078.). Uistinu je samijska rasa zadržala još do danas mnogo biljega pigmejskih rasa, napose: maleni rast (oko 150 cm.), brahikefaliju i razmjerno mekanu kosu (str. 1085.). Isto vrijedi (osim kose) i za istočne Altajce: Turko-Mongole i Tunguze sa Koreo-Japancima. S obzirom na tu zajedničku podlogu tvore svi Altajci neku »mongolsko-artičku« rasu (str. 1072.). Ali kod istočnih Altajaca očituje se i jaka primjesa takovih biljega, koje pripadaju drugoj »nižoj rasi« (isp. kod Ainu); upravo po toj mješavini

biljega ubrajaju se istočni Altajci među »više«, i to t. z. mongolske rase. Tako i antropologija utvrđuje drevno miješanje različitih elemenata na području Altajaca. Na sličnoj kombinaciji antropoloških elemenata, ali donekle u drugom pravcu i na kompliciraniji način, baziraju i one »više rase«, kojima pripadaju Arijci (isp. A. Carnoy: Les Indo-Européens, Bruxelles 1921., str. 63. ss.); međutim se ipak i kod njih dosta jasno očituje također i brahikefalni tip, a i njihov jezik odaje neke veoma drevne veze sa altajskim (ib. 68., 69. i 72.; A. XIV/XV. 792.). Nadalje na usku vezu između Lapa i Samojeda upućuje također i lingvistika. Tako drži finski jezikoslovac Kai Donner (Zu den ältesten Berührungen zwischen Samojeden und Türken, Helsingfors 1924., str. 14.), da su se Lapi pomalo razvili iz onoga dijela Samojeda, koji je primio ugrofinske jezike. S toga je gledišta važno opet ovo: H. Winkler (Die altaische Völker- und Sprachenwelt, Leipzig 1921., str. 13.) konstatira, da današnji jezik Lapa odaje još tragove istočnih ugro-finskih jezika, premda dominiraju zapadni finski elementi. Iz toga slijedi, da su Lapi prije obitavali bliže središtu Samojeda t. j. dalje na istoku, negdje na Uralu. Čini se dakle. da su Lapi originalno bili dio prakulturnih i djelomice još pigmejskih Samojeda, ili drugim riječima: oni Samojedi, odnosno možda i oni Pra-Altajci, koji nijesu prešli u nomadsku stočarsku kulturu. Kasnije su međutim sa jezikom Ugro-Fina primili i druge elemente njihove i nove samojedske kulture. napose stočarstvo soba, kojim se pored lova i ribarenja bave poglavito još i danas. Napokon su istim putem preuzeli i neke elemente onih kultura, s kojima su se Altajci uopće pomiješali tijekom svoje ekspanzije. Takve je naravi uistinu bila njihova religija prije pokrštenja: kult Neba kao osobnog Najvišega Bića sa jakim primjesama totemističkoga solarizma i matrijarhatskoga lunarizma (isp. n. pr. J. G. Georgi: Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches, St. Petersburg 1776. do 1780., str. 12.—14.).

Drukčije Áinu. Halfdan Bryn pribraja ih »nižoj rasi«, koju zove indo-američkom. Njezino bi prvobitno područje zapremalo cijelu istočnu polovicu Azije i veći dio Amerike. Najčistiji bi nosioci ove rase još danas bili urođenici Indonezije, a

za njima Paleo-Sibirci; njezini elementi tvore zaseban sloj u današnjim t. z. mongolskim rasama, a vjerojatno ulaze i u rasni sastav svih američkih urođenika (l. c. 1062. i 1083.—1085.). Iz ovoga se već vidi, da bi prvi nosioci indo-američke rase, kao dalje razvijeni potomci neke pigmejske rase, imali da budu predstavnici onoga dijela relativne prakulture, iz kojega se kasnije razvila najstarija matrijarhatska kultura: recimo dakle predstavnici bumeranškoga sloja relativne prakulture, t. j. u Južnoj Aziji pređi austričkih naroda! S tim se dobro slaže, što elementi indo-američke rase tvore zaseban sloj u današnjim t. z. mongolskim rasama, koje su sve brahikefalne. Njihovi su naime poglaviti nosioci Sub-Austrijci i današnji (istočni) Altajci. Oni prvi su po jeziku daljnji srodnici Austrijaca i nosioci najmlađe matrijarhatske kulture, koja je mješavina starijih matrijarhatskih kultura Austrijaca sa nomadskom stočarskom kulturom Altajaca, t. j. oni su mješavina između mezokefalne indo-američke i brahikefalne mongolsko-artičke rase. Ovi drugi t. j. Altajci primili su opet u svoju originalnu kulturu, kao veću ili manju primjesu, elemente matrijarhatskih kultura t. j. djelomice se miješali već sa prvim sjevernim valovima indo-američke rase, dakle sa Paleo-Sibircima, i redom onda sa njezinim kasnijim, primarnim ili sekundarnim, ograncima, dakle sa narodima Campigniena i sa tibetanskim Jenisejcima. A budući da H. Bryn izvodi, da su Ainu zasebna, i to veoma drevna varijanta indo-američke rase, specijalno Paleo-Sibirica (str. 1084. i 1090.), onda je vjerojatno, da su Ainu zadnji ostatak bumeranškoga sloga relativne prakulture u Sjev. Euraziji. Na to upućuje također njihov jezik i njihova kultura. Premda naime njihov jezik odaje neke daljnje veze sa paleo-sibirskim Giljakima, ipak je u glavnom izoliran (isp. F. Fink: Die Sprachstämme des Erdkreises, Leipzig 1909., str. 65. ss.). Slično je i u kulturi. Premda ova imade dosta primjesa totemističke i (mlađe) matrijarhatske kulture, ipak se ističu i mnogi elementi relativne prakulture: tako napose sabirno gospodarstvo, a noževi i mačevi imadu gotovo oblik bumeranga (isp. M. Haberlandt u G. Buschan: Illustr. Völkerkunde II. 681.—683. i 686., sl. 434.). Još više svjedoči o tome religija. Zato je vrijedno, da je promotrimo pobliže.

3. O religiji kod Ainu opširno nas izvješćuje J. Batchelor u djelu: The Ainu of Japan (London 1892.). Njihova religija sasvim sigurno imade primjesa i totemističke i matrijarhatske kulture, i to više ove druge. Tako poznaju dualističke bogove i duhove, uopće legiju duhova prirode u duhu lunarne mitologije i animizma. Nadalje osobito štuju vatru domaćega ognjišta, a k tomu Sunce kao žensko božanstvo, kao Pramajku. To znači, da je totemistički solarizam naknadno prekrojen u duhu matrijarhatskoga lunarizma; u nacionalnoj religiji današnjih Japanaca božica Sunca (Amaterasu) je relativno Najviše Biće, a Nebo njihovih nomadskih pređa izgubilo se sasvim. Visoki položaj zauzima i Praotac svih Ainu, a to upućuje već na bumeranški sloj relativne prakulture. Ali iznad sviju izdiže se Najviše Biće uistinu kao apsolutni gospodar: svi su bogovi i dusi njegovi stvorovi! Samo kao da Ainu katkada zamjenjuju s njime ono totemističko-matrijarhatsko Sunce, što su ga oni kao i Japanci primili od Paleo-Sibiraca.

Evo, kakav je »C r e d o« sastavio J. Batchelor: »Gotovo svaki Ainu bi odobrio ove točke kao zbijeni sadržaj svoga vjerovanja: Vjerujem u jednoga najvišega Boga, Stvoritelja (Creator) svih svjetova i mjestâ, koji posjeduje nebo. Zovemo ga K o t a n K a r a K a m u i, M o š i r i K. K., K a n d o K a r o K., t. j. Bog Stvoritelj (Maker) mjestâ i svjetova i Posjednik neba. Vjerujem, da postoji mnoštvo manjih božanstva, sva podložna ovomu Stvoritelju (Creator), koja su Njegove sluge, koja primaju svoj život i svoju moć od Njega i upravljaju svijetom pod Njim (pod Njegovom vrhovnom vlašću). Vjerujem, da imade tako mnogo zlih kao i dobrih bogova, koji su uvijek spremni, da kazne zla djela. Vjerujem u A i o i n a K a m u i kao našega Praoca, čovjeka, koji je postao božanstvo (divine), a sada imade vrhovni nadzor nad rodom Ainu, (vjerujem) u božicu Sunca; u božicu vatre; u božice . . . i bogove . . . Vjerujem u demone . . . Vjerujem, da su duše i ljudskih bića i životinja besmrtne . . ., da će svi ljudi biti suđeni i dobri nagrađeni, a zli kažnjeni. Vjerujem, da duše uginulih životinja djeluju kao zaštitnici ljudskih bića. Vjerujem u duhove pokojnika (ghosts); (vjerujem), da odijeljene duše starih žena mogu veoma da škode i da se pokazuju kao pravi demoni u prirodi.

Vjerujem, da imade tri neba ... Vjerujem također, da je šest svjetova ispod nas« (str. 251.—252.).

O najvišem Biću govori J. Batchelor i napose. Nakon što je nabrojio sve vrste bogova i duhova prirode i ljudske zajednice (str. 247.), nastavlja ovako: »Ipak, makar bi se činilo čudnovato na prvi pogled, Ainu drže, da imade jedan Bog (One God), koji se izdiže iznad sviju, koji je Stvoritelj (Maker) svih drugih, i komu su svi drugi odgovorni, jer su Njegove sluge i zastupnici (deputies). Ukratko, Ainu drže, da upravu svijeta vode bogovi, koji stanuju u silama prirode« (str. 248.). Riječ »kamui«, kojom Ainu označuju Najviše Biće podudara se sa japanskom riječi »kami«, a J. Batchelor veli, da su prema njegovim istraživanjima Japanci tu riječ preuzeli od Ainu (str. 248.—249.). Svakako je ideja Najvišega Bića kao »Stvoritelja svih bogova i duhova« za Ainu skroz originalna, jer kod (današnjih) Japanaca nema takove ideje ni za lijek. Riječ »kamui« znači: »onaj, koji pokriva, zaštićuje«, nadalje »onaj, koji je najviši, najveći, najbolji ili najgori«, napokon »nebo, vrh, gore.« J. Batchelor zaključuje, da sudeći po imenu Ainu drže Najviše Biće »velikim zaštitnikom (i) Gospodarom (Lord) svega.« Ainu upotrebljavaju riječ »kamui« i u običnom govoru. Tada ona mijenja značenje prema položaju u rečenici i prema objektu, na koji se odnosi. Tako riječ »kamui« označuje veličinu, težinu, ljepotu i dr[1]. Kad se nalazi u imenu zlih bića, imade samo značenje »veličine« t. j. zla (str. 249.—250.).

Ainu vele za Najviše Biće, da je »živi poduporanj, podloga, stup, podržavatelj, uzdržavatelj« svijeta. Kamui je nesamo u svijetu nego i izvan njega: On ga »stvara (make), a zato ga nadvisuje. On je njegov vrh, središte i temelj, njegov uzročnik (stvoritelj, originator) i moćni poduporanj (support)«. Iz različitih se priča vidi, da je On sve sâm stvorio, svojom voljom i svojim djelovanjem (str. 258. i 273.).

Njegov je snošaj prema ljudima veoma srdačan, ali upravo tu se isprepliće s Njime Pramajka matrijarhatske kulture, odnosno Praotac bumeranškoga sloja relativne praku-

[1] Isp. u slavenskim jezicima vezu između riječi »bog« i »bogat, nebog, ubog« i dr. (L. v. Schroeder: Arische Religion, Leipzig 1923., I. 538. Nota 1.).

ture. Najviše Biće je »zipka ljudi«. Kamui je također »bog, koji nas uzgaja, ona (sic!) koja nas hrani, ona koja othranjuje..., kao bog koji je baka ili stara žena (grandmother god, or old woman god), onda kao bog vatre« (str. 258.—259.). Kod Ainu naime, »mati sviju« (All-mother) dolazi i mjesto »otac sviju« (All-father)! (str 260.). Tu je očito miješanje Praoca bumeranškoga sloja relativne prokulture sa Pramajkom matrijarhatskih kultura, koja je ovdje već stopljena sa Suncem totemista; oboje, odnosno sve troje, približavaju se opet Najvišem Biću, ali su tek na polovici puta. Svakako je to zanimljiv i poučan primjer za opću religijsku povijest, kao i samo Najviše Biće kod Ainu, koje na tako eminentan način zadržaje svoju supremaciju nad svima tvorevinama mlađih kultura, jer je »Stvoritelj svih bogova i duhova«. S tim je u vezi zanimljivo i pitanje matrijarhata kod Ainu: imade naime njegovih primjesa, ali i tragova reakcije protiv njega (isp. priče stanovnika Ognjene Zemlje). Tako J. Batchelor izričito veli, da je u tom pogledu naišao na najveće kontradikcije: »Čini se, da neki muževi štuju svoje žene u ovom životu..., ali drugi opet izjavljuju, da ih preziru«; što više, neki govore, da žene nemaju duše, pa to navode katkada kao razlog, zašto žene nikada ne prisustvuju (zajedničkoj) molitvi (str. 231.).

Ainu su opće religiozan narod. »Oni vide Božju ruku u svakoj stvari« (str. 253.). Nadalje kažu: kao što malena djeca, naoko zapuštena u zipci, doskora strpljivošću nauče, da nijesu zaboravljena, tako »i ljudska bića treba da budu jednako strpljiva znajući, da ih Bog ne zapušta, štogod se dogodilo, i da su sigurni u Njegovom okrilju« (str. 259.).

»Tako dakle upoznajemo, da Ainu drže, da je Bog: prvo, Stvoritelj svijeta i njegov Uzdržavatelj; drugo, providencijalni Otac i podržavatelj roda ljudskoga uopće; treće, zaštitnik i specijalni anđeo čuvar svake individualne osobe« (str. 261.).

E t i k u kod Ainu upoznajemo najbolje po uzgajanju djece i po moralnim pričama. Ainu ne poznaju doduše inicijacione ceremonije, ali svaka obitelj uzgaja svoju djecu, i to muževi dječake, a žene opet djevojke. Osobito ih poučavaju, da slušaju roditelje, budu obzirni prema starijoj braći i poštuju stare

ljude u naselju (str. 109.). Za pouku i uzgoj služe i moralne priče. U njima: hvali se marljivost, a kori lijenost ((str. 111.); ruglu se izvrgava lakomost (str. 112.—113.); ističe se poštivanje starih ljudi (str. 113.—114.); upućuju se mladići, da »se nikada previše (too much) ne ogledavaju za nježnim spolom« (119.—122.). Ove priče uistinu odaju duh inicijacionih ceremonija (isp. napose Kurnai u jugoistočnoj Australiji i Jagan na Ognjenoj Zemlji). Danas vlada kod Ainu umjerena poliginija, a neki drže i konkubine. Ali da to nije njihova originalna praksa, vidi se najbolje iz toga, što po njihovom vjreovanju na drugom svijetu vlada samo monogamija, i to prva žena na ovom svijetu ostaje ženom i tamo prijeko. Međutim ništa ne vele, što će biti na drugom svijetu sa ostalim ženama. J. Batchelor spominje udovicu, koja se nije htjela više udati odlučivši, da čuva svu ljubav i potpunu vjernost pokojnome mužu, dok se opet ne sastanu na drugom svijetu! (str. 232.—233.; isp. muža kod Semang, koji slično tvrdi).

Ainu vjeruju u nagradu i kaznu na drugom svijetu. Dobri su kod Najvišega Bića u »Kamui kotan«, što znači »Božje mjesto«. Zli su pod zemljom: tu se po jednima smrzavaju (isp. Minkope i Semang!), a po drugima peku. »Čim duša stigne sa gornjega svijeta — t. j. sa naše zemlje — u središte hada (neko prelazno mjesto), priopći joj neki bog čuvar, da je primio od Stvoritelja vijest, poslanu preko božice vatre, kamo (duši) valja ići« (235.—237.). Međutim ovakovo jasno vjerovanje u retribuciju i sud Stvoritelja nije možda općenito, jer se s time djelomice ne dadu dovesti u sklad druge izjave od Ainu, koje sjećaju više na nazore kod Dama u južnoj Africi; u njima se također očituje primjesa manističke ideologije matrijarhatskih kultura. Duša naime živi poslije smrti čovjeka sa svim svojim sposobnostima, a može također da škodi. Najviše se boje duša pokojnih ženskih pređa, što više, stare žene imadu i za života na zemlji veliku moć (str. 221.—222.). Duša dobije poslije smrti čovjeka novo ljudsko tijelo. A na drugom svijetu žive ljudi kao ovdje na zemlji. Zato i životinje dolaze na drugi svijet. Zato se također tamo opet sastanu muž i žena, roditelji i djeca (upravo to ne znaju stanovnici Ognjene Zemlje i zato su preko mjere žalosni, kad im netko umre!). Uopće je

tamo prijeko sve kao ovdje na zemlji, samo nema muke, žalosti niti smrti (isp. Dama). Duše mogu da pohode ovaj svijet, ali ne mogu da govore s nama, a niti mi s njima. Samo psi mogu da ih zapaze i onda užasno tule. Duše pokojnika mogu da opsjednu duše živih i da djeluju preko njih (str. 225.—226. i 230.—231.). To su prvi počeci šamanizma! S tim je u vezi, da Ainu prinose katkada, ali veoma rijetko, dušama pokojnika žrtve u hrani (str. 231.).

Kult je kod Ainu također veoma razvijen, i to osobito molitva. I tu je opet očevidno, kako je Najviše Biće zadržalo potpunu supremaciju. »Ako Ainu opaze, da partikularni bog, koga štuju, ne odgovara na njihove molitve, oni ga ostave i idu samom Stvoritelju, izvoru (the Fountain-head), da vide, što će On učiniti za njih. Što više, oni katkada idu tako daleko, da tuže niže božanstvo višemu, što ne vrši svoju dužnost!« (str. 264.). A vele također izrično, da je sâmo Najviše Biće tako naredilo, da se ljudi najprije obrate »posrednim bićima«. Zato Ainu mora da tako i čine. Da je On htio drukčije, t. j. da odmah idu ravno k Njemu, oni bi se onda toga držali. Ali On se uistinu brine za sve i vodi račun o svemu. Samo »Njegove sluge, tako zvani bogovi«, čestoput ne izvrše sve, kako treba, i zato štošta nije u redu, — upravo tako, kao što niti ljudi na zemlji ne čine sve po Njegovoj volji (str. 264.—266.). Dakle Najviše Biće nije krivo ni za kakovo zlo u svijetu. A to tim manje, jer su već u početku što ljudi, napose žena, što opet demoni pokvarili puno toga; zato je i otok Jeso ispao dosta nezgodan (str. 266. ss.).

Molitvu kod Ainu uvijek prate neke značajne žrtve. Što se tiče žrtve uopće, to valja prije svega istaknuti, da libacije vina od riže, kao i sijanje prosa i žita u ograničenoj mjeri, sigurno potječu od matrijarhatskih kultura. Karakteristična žrtva za Ainu jest t. zv. inao. To su uopće uvojci i pramovi ostružine od većega komada vrbovine. Imade ih tri vrste, a razlikuju se oblikom i nakanom. Prvu vrstu tvore sasvim slobodni pramovi ostružine, a vješaju ih na prozore i u vrata, da poplaše demone (str. 91.). U drugoj i trećoj vrsti uvojci i pramovi ostružine ostanu visjeti na prutu, ali na različite načine. U drugoj vrsti imade prut (ili kolac) više kraćih pramova, koji strše

u stranu, a cijeli inao izgleđe kao drvo sa granama. Ovakove inao prinose »bogovima, koji su bliže pri ruci«, t. j. posrednicima između najviših bogova i ljudi, napose lokalnim božanstvima (str. 89.—91.). Skupina takovih inao stoji trajno kod ribarskih postaja na obalama mora i rijeka, i to kao žrtveni prinos bogovima i božicama vodâ (str. 92.—93.). U trećoj vrsti nosi prut samo jedan pram, i to na vrhu, ali taj pram teče uokolo pruta i veoma je dugačak tako, da visi dolje niz prut, a cijeli inao je nalik na mahalo (Wedel). Ovakove inao prinose »udaljenim bogovima« t. j. najvišima. Među ove broje Ainu, koliko se dade razabrati iz teksta, božicu Sunca kao glavu bogova i — Stvoritelja. »Ovu vrstu inao prave često i postavljaju ponajprije pred ognjište, pa zazovu božicu vatre, koju često nazivaju poslanikom ili vjesnikom, da javi Stvoritelju (Creator), ili božici Sunca, koju drže glavom bogova, da su im prinijeli žrtvu« (87.—89). To napose čine, kad je netko bolestan, ali molitva je konačno upravljena samo Stvoritelju, i to je uvijek tako u važnim zgodama.[2] Kod bolesnika inao treće vrste napravi »njegov prijatelj ili rođak, glava naselja«, i postavi pred ognjište. Zatim preporuči bolesnika božici vatre, a onda nju nazove »vjesnikom« i »moli, da ona ide Stvoritelju i Njega zamoli, da ljubezno primi inao, što ga je upravo napravio, da posluša njegovu molitvu i da dozvoli njoj, božici vatre, da ona izliječi bolesnika. Čini se, da je tu ideja ova: Stvoritelj je prevelika osoba, a da bi se snizio do toga, da sam obavi liječenje« (str. 97.). Kad se Ainu spremaju u lov, prinesu božici vatre inao druge vrste; isto tako na samom mjestu lova božici vode. Ujutro pak, prije samog početka lova, načine inao treće vrste i prinesu ga »velikom Bogu sviju (to the great God of all) i posredstvom božice vatre mole Ga, da im dade uspjeha« (ib.). Njega zazivaju također za oluje na moru bacivši u brzini nekoliko pramova ostružine (prve vrste?) u vodu; u tu svrhu nose uvijek sa sobom nešto vrbovine i nož (str. 97.—98.; isp. molitve na uzbukanome moru kod Jagan na Ognjenoj Zemlji).

Inao treće vrste stalno su namješteni u sjevero-istočnom ili »svetom« kutu kolibe. Ove svaki Ainu obnavlja barem je-

[2] J. Batchelor veli izričito na drugome mjestu (str. 273.), da Ainu iskazuju malo ili uopće nikakovo štovanje Suncu, makar ono kao božica zauzima najviši položaj u panteonu.

damput u godini, obično u zimi, ili po mogućnosti dva puta, u proljeće i u jesen (str. 98.). Ovamo dolaze nakon upotrebe također oni inao iste vrste, koji su poslužili kod prigodne žrtve, n. pr. za bolesnika. Kad se osuše ovi kućni inao, postave ih pred kolibu sa istočne strane (str. 89.). Ta skupina inao pred kolibom jest kao neki »hram« za Ainu. Ovamo dođe Ainu, prije nego krene na put, a isto tako opet, kad se vrati s puta. Ovdje redovito istrese domaćica pljevu od prosa i žita, a isto tako postavi domaćina lubanje jelena, medvjeda i vukova, što ih je ubio u lovu (str. 95.). Kad postanu ovi inao sasvim trošni, unesu ih u kolibu i uz molitvu spale na ognjištu (str. 89.). Nakon svega je sigurno, da su i ovi inao pred kolibom i oni u kolibi postavljeni, ako možda ne isključivo, onda svakako u prvom redu i poglavito u čast Stvoritelja.

A što je inao? Ainu vele, da »inao uvijek prikazuju sa molitvama i da nijednu molitvu ne drže primljenom pred bogovima bez ovoga zasebnoga znaka pobožnosti« (str. 88.—89.). Svrha je inao, da »pokaže vjeru i pobožnost prinositelja, pa ga prinose u dokaz tomu« (str. 87.). Ali po čemu su inao »dokaz vjere i pobožnosti«, to ne doznajemo izravno od Ainu. Potrebne su dakle kulturno-historijske veze. Na te veze i na njihovo značenje već sam upozorio kod Kalifornijaca. Sigurno je naime, da su inao genetički srodni sa pernatim batinama Sjev. Amerike, koje također služe za »potkrepu molitvama«, za žrtvene darove i za oznaku svetih mjesta. Most između oba područja tvore Eskimi Alaske (C II. 507.) i Itelmi Kamčatke (M. Haberlandt, l. c. II. 677.), gdje nalazimo slične predmete. Nadalje je važno, da se područje pernatih batina u Sjev. Americi u glavnom pokriva sa krajevima, gdje dolaze bilo kakove vrste bumeranga, kao što su opet noževi i mačevi kod Ainu također nalik na bumerang. Napokon treba da još istaknem, da područje bilo kakove vrste inao u Sjev. Euraziji obuhvata u glavnom one čiste ili tunguzirane Paleo-Sibirce, koji imadu kao i Ainu, t. zv. medvjeđe svečanosti.[3] A upravo kod Ainu i kod Giljaka sve je načičkano sa inao kod tih svečanosti. Me-

[3] Isp. L. v. Schrenk: Reisen und Forschungen im Amurlande, Bd III., St. Petersburg 1895., str. 696.—737.; A. Czaplicka: Aboriginal Siberia, Oxford 1914., str. 294.—297.

dvjed pak u cijeloj Sjev. Euraziji označuje sasvim sigurno lunarno mitologizaranoga Praoca. Taj opet na istom području, a napose i u kraju donjega Amura, donosi »drvo roda ljudskoga«. Konačno s tim drvetom Praoca dolazimo kroz istočni dio Azije preko otoka Nias, koji je kao neki most između Azije i Oceanije, ravno u jugoistočnu Australiju,[4] gdje to isto drvo nalazimo u središtu inicijacionih ceremonija kod Juin, ovih klasičnih predstavnika bumeranškoga sloja relativne prakulture. Kod njih ovo drvo izgleđe kao »naravni« i »živi« inao. Kod njihovih pak sjeverozapadnih susjeda Wiradyuri stoji posred čistine, na kojoj se obdržavaju inicijacije, usađeni kolac, koji imade na vrhu umjetnu krošnju od grančica i kazuarovih pera (Howitt: The Native Tribes of S.—E. Australia, str. 540. ss. i 554.—556.; SU 360.). To je dakle već »pravi« inao, a združuje u sebi materijalne elemente od inao s obiju strana Tihoga Oceana: ainu-giljakijskih i kalifornijskih!

Inao se dakle odnose na lunarno mitologiziranoga Praoca-Medvjeda, a označuju njegovo »drvo roda ljudskoga«. Prema tome upotreba inao kao »žrtve« kod svake molitve uistinu znači »potkrepu molitvama« ,posredovanjem naime Praoca, koji donosi »drvo roda ljudskoga«. Sada također bolje razumijemo, kako Praotac »imade vrhovni nadzor nad rodom Ainu«. Božica vatre i božica Sunca, dvije varijacije matrijarhatske Pramajke, stopljene već sa totemističkim Suncem, naknadno su naime preuzele njegovo mjesto. U duhu bumeranškoga sloja relativne prakulture Praotac je posrednik između Najvišega Bića i ljudi, u koliko se nije uopće sasvim stopio sa Najvišim Bićem. Ovo drugo je kod Juin, a ono prvo kod Ainu i kod nilotskih Šiluk u srednjoj Africi. Šiluk također pripadaju bumeranškom sloju, a redovito zazivaju Praoca, koji ih zagovara pred Najvišim Bićem i od njega izmoli sve, što im treba. Bongo pak, koji su srodni sa Šiluk, opkole grobni humak sa narezuckanim prućem (A. Haberlandt, l. c. I. 563.), a kod Juin prima Praotac, ujedno i Najviše Biće, dušu pokojnika i brine se za nju. Kod Kalifornijaca je Praotac dospio u opreku sa Najvišim Bićem i tako inaugurirao lunarnu mitologiju drugoga i trećega tipa, gdje se

---

[4] Dokaze za pojedine gornje izvode skicirao sam u spomenutom već predavanju u Milanu, koje se sada tiska u »Compte-rendu de la S. E. R.«

pojavljuje konačno i Pramajka u glavnoj ulozi. Uistinu matrijarhatske kulture razvijaju dalje lunarnu mitologiju bumeranškoga sloja relativne prakulture. Halfdan Bryn potvrđuje to sa antropološkoga gledišta u toliko, što njegova indo-američka rasa obuhvata sva područja, u kojima se zbivaju ovi mitološki prijelazi: Ainu, otok Nias, Paleo-Sibirce, Austrijce i Sjevernu Ameriku.

Tako dakle Ainu na Kurilima, Sahalinu i na Jeso, kao na nekoj tromeđi Eurazije s Afrikom, Oceanije i Amerike, pružaju kompendij gotovo svih originalnih crta religije relativne prakulture i njezinih kasnijih primjesa. Napose pak vežu i osvjetljuju religijsku ideologiju bumeranškoga sloja relativne prakulture i one niti, koje vode dalje u lunarnu mitologiju matrijarhatskih kultura. Time smo svršili put oko svijeta sa nosiocima etnološke relativne prakulture.

(Nastavak slijedi).



Ne stoji, da Ustavom garantovana ravnopravnost konfesija traži, da kat. Crkva prizna valjanost mješovitih brakova sklopljenih pred nekatoličkim dušobrižnikom, ako država sa svoje strane prizna valjanost mješovitih brakova sklopljenih pred katoličkim dušobrižnikom. Dosta je za tu ravnopravnost, da država prizna valjanost mješovitih brakova sklopljenih pred dušobrižnikom kojegod stranke.

Sv. Stolica će tražiti, da se konkordatom prizna valjanost čisto katoličkim i mješovitim brakovima, koji se sklope pred katoličkim službenikom.

26. **Supsidijarno pravo.** Gledom na predmete, koji nijesu konkordatom naročito regulisani, ne mogu se ni riješiti primjenom općih načela ili bar analogijom (zakonskom i pravnom), mnije auktor, da ne bi trebalo unaprijed uglaviti jedno supsidijarno pravo, već da bi se takovi predmeti od slučaja do slučaju uredili međusobnim sporazumom.

Iako bi bilo prirodno, da se kao supsidijarno pravo prihvati crkveno pravo, jer se radi o crkvenim stvarima, ne će ipak biti zapreke, da se usvoji ono, što auktor predlaže.

Na koncu još neke pogreške, koje su se jamačno auktoru nepažnjom potkrale. Privilegium fori ne zabranjuje duhovniku, da svjetovnjaka (laicus) tuži svjetovnom sudu, već zabranjuje i duhovniku i svjetovnjaku, da duhovnika tuže svjetovnom sudu. Kardinal-komornik ne upravlja kardinalskim zborom, već imovinom kardinalskog zbora. Metropoliti tvore naročitu instanciju između biskupa-sufragana i sv. Stolice, dašto ne u svim stvarima.

U spomen kardinala Deziderija Merciera.

Karlo Grimm D. I.

Motto: Još nikad nijesam promatrao života velikih ljudi, a da se ne bih čemu naučio!

Dne 23. siječnja 1926. gledala je bijela sobica u klinici sv. Elizabete, rue des Cendres u Bruxellesu, kako se smrt bori sa životom velikog kardinala. Još isti su dan navijeŝtala zvona diljem Belgije, da je smrt odnijela pobjedu nad životom belgijskog nadbiskupa-primasa. Malena je Belgija stajala pred odrom svojega velikog sina. I žalost njezinu nad teškim gubitkom raznijela je žica po cijelom kulturnom svijetu, koji je lojalno priznavao, da je izgubio jednoga od svojih ponajboljih radnika . . .

Kardinal Dezideriie Mercier bio je bez sumnje jedna od istaknutijih pojava našega doba. Nije bio svakidašnji čovjek. O njemu će zadnju još imati da kaže povijest. I o njemu vrijedi ona Pavla Bourgeta: »Quand on veut étudier un home célèbre, il faut le prendre, non à la fin de sa carriere, quand tout le monde pense comme lui, mais au commencement, quand il ne pense pas comme tout le monde«[1]. Ne mislimo dati potpuni prikaz toga velikog muža. I mali pogled na njegov bogati život i na njegov znanstveni rad bit će od koristi.

I.

Desiré Mercier se rodio 21. studenog 1851. u dvorcu Castegier u Breine- l' Alleud. Svoje je studije svršio sve koje u malom, a koje opet u velikom sjemeništu u Malinesu. 1874. bio je zaređen za svećenika. Radi svojega osobitog napretka u znanju i krepostima poslan na sveučilište u Louvain, da se pripravi za profesora iz filozofije. Bio je mladi Mercier očitim dokazom one istine, o kojoj je bio i sam u životu tako čvrsto uvjeren: vjera i znanost, milost i priroda dvije su sestre, kćerke istog Oca.[2] God. 1877. je postigao doktorat teologije i postao profesorom filozofije u malom sjemeništu u Malinesu. U to je vrijeme počeo oduševljavati svoje učenike za sv. Tomu Akvinskoga. Kad je Leon XIII. okružnicom »Aeterni Patris« od 4. kolovoza 1879. dao novi pravac kršćanskoj filozofiji i odlučio osnovati visoku školu za tomističku filozofiju, uze on na oko sveučilište u Louvainu i mladog Merciera. Dne 29. srpnja 1882. bude imenovan za novo osnovano mjesto za tomističku filozofiju u Louvainu. U to vrijeme zamisli Mercier »Institut supérieur de Philosophie« zamisli ga i ostvari. God. 1894. poče izdavati sa svojim saradnicima »Revue néoscolastique de Philosophie«. Izdade devedesetih godina i svoja ponajbolja djela: 1892. Psychologie 1894. Logique, Ontologie, 1899. Critériologie générale. Godine 1908. završi svoju profesorsku karijeru na poziv Pija X., koji ga imenova malineskim nadbiskupom i primasom belgijskim. Godine 1907. učini ga isti papa kardinalom sv. rimske Crkve.

Kao primas i kao glava belgijske crkve dočekao je Mercier i svjetski rat, u kojem je njegova domovina morala mnogo da pretrpi. — Svijestan svoje pastirske dužnosti i svoje moralne moći nastojao je svim silama da svoje zemljake podigne i obodri. Možda je još teško nepristrano suditi o svemu, što je kardinal učinio. O tom će povjesnica još reći svoju. Ali jedno je već sada sigurno. Vazda su ga vodile najčistije nakane. I ako je morao energički ustati na

[1] Navedeno prema Études, god. 63., str. 386.

[2] To ističe i prof. Munnynck O. P. u Schweizerische Rundschau, 1926., str. 726. i 730.

obranu svoje domovine, ipak mu je i baron von Lancken, poglavica njemačke okupacijske vlade u Belgiji, u »Berliner Tagblatt-u« lojalno priznao da kardinala ni u čem ne vodi mržnja na Nijemce, nego samo svijest odgovornosti. I dobro primjećuje isti p'omeniti neprijatelj, da bi kardinal bio mnogo neopasniji za Nijemce u Belgiji, kad bi ga vodila mržnja u njegovom radu.[3]

U tim je teškim prilikama nastojao kardinal Mercier primijeniti na život onu teoriju, koju je kao profesor svom dušom branio — stvar, koja zavreduje svako poštovanje. Dne 12. srpnja 1916. piše on:[4] »Kant, dont je me flatte d' avoir toute ma vie combattu la pernicieuse influence, Kant a voulu soustraire le Droit à la Morale. D' où l' identification du Droit à un Pouvoir qui se trouve alors réduit à une simple facultè de contrainte. Mais la conscience de l' humanitè proteste contre cette identification arbitraire qui justifie le despotisme.« Za vladanje puka prema okupacijskoj vladi njemačkoj u Belgiji daje on ovaj naputak: »Les droits de la conscience sont souverains... Je considère comme une obligation de ma charge pastorale de vous definir vos devoirs de conscience en face du Pouvoir qui a envahi notre sol et qui, momentanement, en occupe la majeure partie. Cé Pouvoir n' est pas une autorité légitime. Et, dès lors, dans l' intime de votre âme, vous ne lui devez ni estime, ni attachement, ni obéissance. — L' unique Pouvoir légitime en Belgique est celui qui appartient à notre Roi. ...D' eux-mêmes les actes d' administration publique de l' occupant seraient sans valeur. Mais l' autorité légitime ratifie tacitement ceux que justitie l' intérêt géneral, et de cette ratification seule leur vient toute leur valeur juridique«.[5] Jednakom jasnoćom i odlučnosti odgovara dne 16. kolovoza 1918. na pitanje: »Que fera la population occupée, le jour où elle se trouvera en présence d' instructions contradictoires, provenant, les unes de son gouvernement, les autres du pouvoir d' occupation? — Ce qu' elle fera? Entre un pouvoir sans autorité et une autorité sans pouvoir, elle n' hésitera pas. C' est a l' autorité legitime qu' iront ses preferences. Elle placera le droit plus haut que le fait. Le fait n' est pas le droit.«[6] Ne će biti pretjerano, ako Yves de la Brières misli, da je Mercier dao internacijonalnom pravu, poglavlju o okupacijskim vladama komentar koji se može smatrati velikom tečevinom cijeloga ljudskog roda. Komentarom je ne samo Mercièrova jasna formulacija, nego još više konsekventno držanje.

---

[3] Schweizerische Rundschau, str. 729.

[4] Études, ib. str. 398.

[5] Études, ib. str. 396. i 397.

[6] Études, ib. str. 397. i 398.

Još samo nekoliko momenata iz neobično bogatog života! — Godine 1919. sprema Mercier po svojoj nadbiskupiji poljačke bjegunce, 1921. ruske i kineske, 1923. žrtve japanskoga potresa pa opet oko 2600 ugarske djece, koje je valjalo spasti od očite propasti. Ako ovo karitativno djelovanje kardinalovo svjedoči za nj, da je imao veliko srce, onda još više svjedoči za to njegovo nastojanje, da zabludjele ovce anglikanske crkve privede k jedinstvu vjere. — Conversations de Malines« ostavit će neizbrisivu uspomenu u povijesti onih anglikanaca, koji traže put u očinsku kuću, a s njima će ostati živa i uspomena na veliko srce kardinala Merciera. Pogotovo ne će moći da zaboravi na kardinala lord Halifax, koji je ispred anglikanaca raspravljao s Mercierom. O tom pripovijeda Louis Willems u »Les Lettres«.[8]

Dne 6. I. zatražio je sam sv. sakramente, a u oči smrti, da mole molitve za umiruće. Svoj je život žrtvovao za sv. Crkvu, za sv. Oca, za jedinstvo crkava. A da svoju žrtvu što savjesnije mogne prikazati, rekao je čovjeku, koji ga je dvorio u bolesti: »Je suis un homme comme tout le monde, je puis avoir la faiblesse de me fair illusion â ma dernière heure, je vous ordone de m' avertir en temps utile par la récitation du Credo, je comprendrai le signal«.[9] Čovjek, koji je tako živio i tako umro, mogao je i u znanosti zaista iskreno i nepristrano tražiti samo istinu.

II.

Što valja misliti o Mercieru kao učenjaku, filozofu? Profesor De Munnynck O. P. u Freiburgu govoreći o Mercierovu znanstvenom radu[10] spominje mišljenje nekih, koji drže, da je Mercier bio više organizator filozofijskih studija, nego filozof. Dodaje sam, da mu se čini, e su Mercieru »Les spèculations de métaphysique pure« bile »moins familières«. Ipak misli, da si je Mercier stekao trajnih zasluga za kršćansku filozofiju. Osobito da je zadužio racijonalnu psihologiju svojom radnjom »Déterminisme mécanique et la Liberté«, kojom rješava poznatu poteškoću modernih determinista, da se prava sloboda (indiferentia activa) ne da složiti s prvim

[7] Études, u članku, iz kojega smo i druge navode upotrebili. A što je Merciera osobito poticalo na takovu odlučnost, pokazuje Munnyck, koji opravdano ističe, da je bila velika opasnost, te se belgijski katolici neugodno iznenade, što se sv. otac u Rimu veoma oprezno mora da drži, iako nepravde ne odobrava. Da dakle ne bi posumnjali u Crkvu kao braniteljicu pravde, Mercier je neustrašiv.

[8] Les Lettres, (Édition Spes, Paris), 13-e année, str. 312. i 313.

[9] Vidi La revue catholique des idées et des faits, 1826., god. 5., br. 45., str. 5.

[10] Schweizerische Rundschau, 1. c., str. 724.

temeljnim zakonom o energiji (lex constantiae); zatim kozmologiju odnosno psihologiju, radnjom »Définition de la Vie«, koja daje solidnici temelj tomističkom vitalizmu, nego što je onaj u Drieschovog neovitalizma; napokon najveća zasluga Mercierova da je u njegovu noetičkom radu.

Nema sumnje, da je ova kratka karakteristika posve dobra i da se može mirne duše odobriti. No De Munnynck ima i nekoliko prigovora za kriteriološki rad Mercierov. Tako mu osobito prigovara radi njegove definicije istine, za koju drži, da je nepotpuna, što više i opasna. Jednako prigovara radi njegove nauke o realnosti, odnosno nerealnosti mogućih bića (possibilia), pa nadovezuje ovako: »Comme nous l' écrivait un jour le vénérable comte Domet de Vorges, Mgr. Mercier avait peut-être trop longtemps fréquenté Kant pour se soustraire complètement à son influence«.[11]

Što se tiče tih prigovora De Munnynckovih, rekli bismo, da on malo prestrogo sudi. Mercier naime definira istinu kao conformitas intellectus cum re cognita tako, da može govoriti o istini samo u sudu, ali ne u običnom pojmu (simplex apprehensio in facto esse, quidditativa et directa). Mercier nije sâm, kad drži tu definiciju, nego ih ima i više (na pr. Vasquez, Bagnez, Sentroul), što više o Suarezu i sv. Tomi sumnjaju, kojoj zapravo sentenciji pripadaju.[12] Nama se stvar ne čini tako opasnom, jer Mercier priznaje objektivnu vrijednost pojmova kao i pristaše protivne sentencije, koji tu vrijednost zovu »nesavršenom istinom«. Što se tiče mogućih bića, naslućujemo, da bi se moglo raditi o t. zv. »esse diminutum« ili »derelictum«, što bi opet bilo možda i bliže istini, nego protivno mišljenje.

Drugo je nešto, što bismo prigovorili Mercierovom rješavanju noetičkih problema. On zabacuje Tongiorgijev početak mudrovanja t. zv. tri temeljne istine, a put, kojim sam želi da iz svijesnog usebnog doživljaja izađe u vanjski svijet, kako se barem nama čini, ne vodi logički pravo u vanjski svijet.[13]

Glavna je zasluga Mercierova bez sumnje u tom, što se odlučno prihvatio posla, da barem p o v e d e kršćansku filozofiju k adekvatnom odgovoru na neotičke probleme, kako ih poznaje naše doba. Ako sam nije mogao stvari najsretnije izvesti na čistac, nimalo ne trpi njegova zasluga, jer je noetika i danas još znanost u razvoju, pa je i njezin početak težak. I za nj dakle vrijedi: errando

---

[11] ib., str. 725.

[12] Dr. Zimmermann navodi u svojoj »Općoj neetici« kao dokaz za to, da je sv. Toma istoga mišljenja poglavito dva mjesta (I., q. 16 a. 2. i 1., 3. de verit.): ali svi ti tekstovi nijesu takovi, da ih protivnici ne bi mogli i na svoju protumačiti. Por. Opća noetika, 1918., str. 40. i 45.

[13] I dr. Zimmermann pobija Mercierovu tezu, da su tri temeljne istine odnosne teza o njima suvišne, vrlo lijepo u Općoj noetici str. 68.—71.

discimus, non negando..[14] Mercier se odlučio svom ozbiljnošću na to, da se uhvati u koštac s Kantom, i kad je njegov učenik Sentroul izradio svoju doktorsku disertaciju »Kant et Aristote« pa je poslao »Kantovom društvu — Kantgeselschaft«, nije to društvo više moglo katoličkih radnja te vrste smatrati »odvratnim«.

U tom je dakle prva zasluga Mercierova, što je tako odlučno i jasno pokazao put, koji će jedini dovesti opet k pravoj sintezi i voditi k istini. Valja stare prokušane principe »philosophiae perennis« primijeniti novim potrebama i oploditi tečevinama novijih učenjaka, samo ako su te tečevine uistinu dobre. Tu je misao vrlo lijepo istaknuo devizom, koju još i danas nosi na čelu Revue néoscolastique: Nova et vetera. Tom je svojem načelu ostao Mercier tako vjeran i tako ga se zdušno držao, da je sam študirao neurologiju u Louvainu kod van Gebuchtena, kod de Benryja kemiju a kod de Mansiona matematiku. Bio je i učenik glasovitog zastupnika pariske škole prof. Charcota.

Druga stvar, u kojoj je veoma poučan pogled na Merciera, jest oprez, potreban za svakoga, koji hoće da iskoristi moderne mislioce. De Munnynck je primjetio zajedno s Domes de Vorgesom, da se Mercier nije mogao posvema oteti utjecaju Kantovu. U svojem studiju indukcije uvjerio sam se, da je Mercier izradio svoju teoriju pod utjecajem modernih fizičara i kemičara i da se dao od njih odvesti, u drukčije neopasnoj stvari, od ispravnog shvaćanja.

Treća odlika skolastičkog filozofa uopće, ako se poredi s modernim, koja se u Merciera razvila do neobičnoga savršenstva, jest velika jasnoća i neobična lakoća u izricanju filozofijskih problema. Malom ilustracijom za to može nam biti i ovo nekoliko izreka, što smo ih gore naveli. U današnje doba, kad se u nekih ljudi, a osobito u nekih njemačkih filozofa pokazuje, gotovo bi čovjek rekao, tendencija, da i najjednostavnije stvari zapredu tako, da ih čovjek jedva može da razumije, vrijedi ta Mercierova odlika kao osobita apologija skolastičke filozofije.[15]

Četvrta je odlika Mercierova, neka sloboda, kojom se služio u primjenjivanju tomističkih načela. On je pristaša tomizma, ali se njegova sva mnijenja ne daju složiti s profesijskim tomizmom. Gotovo bi čovjek rekao, da je Mercier prije eklektičar, nego strogi tomista.

Daljnja odlika Mercierova rada jest, da je znao neobično jasno uočiti problem, odvažno ga rješavati te barem zacrtati pravac, koji

---

[14] U tom smislu i u tim medama je opravdano ono, što piše dr. Vuk-Pavlović u nedavno izašloj »Spoznaji i spoznajnoj teoriji« u uvodnoj napomeni.

[15] I netom spomenuta knjiga dra. Pavlovića pisana je vrlo teško.

bi mogao dovesti do potpunog rješenja. To svjedoči njegov rad na noetičkom području; to svjedoče i uspjesi, koje navodi Munnynck, za psihologiju i kozmologiju. To mu je napose osiguralo odlično mjesto u skolastičkoj filozofiji.

Napokon bismo istaknuli to, da je Mercier znao filozofiju povezati sa životom kao što i treba da bude. Nauka, koja ima da daje životni nazor, odnosno nakon objave prirodni temelj toga nazora, ne smije ostati pustom teorijom, nego mora imati dodira sa životom.

Ako dakle sve skupim, valja reći ovo: Mercier je bio ponajprije velik čovjek i čovjek sveta života. On je bio velikih koncepcija, u njega je filozofijske oštrine i dubljine. Svojim je znanstvenim radom zadužio znanost uopće, a skolastiku napose. On je velik mislilac, dobar filozof, ali još bolji organizator znanstvenog, filozofijskoga rada u novijoj skolastici. Svojim je znanstvenim radom pokazao jakost skolastike i njezinu, da se izrazim s Yves de la Brière, »dinamiku«. Ali njezinu je vrijednost i važnost pokazao možda još više primjenom njezinih zasada u životu, i zato mu pripada odlično priznanje od sadašnjih pokoljenja i budućih. Slava kardinalu Mercieru!

Filozofija kulturno-etičkog pokreta.

Dr Andrija Živković.

Na recenzije štampane u »Bogoslovskoj Smotri« br. 4. 1925. o knjigama Saliha Ljubunčića: Vidovićeva škola (str. 504.) i Miljenka Vidovića: Društvena dekadenca (str. 510.), osvrnuo se u časopisu »Novi Čovjek« br. 13. 1926. g. Kamilo B r ö s s l e r, učitelj, člankom »Religija i naš pokret«.

Što se tiče izvoda g. B. glede odnosa Vidovićevog kulturno-etičkog pokreta naprama religiji, ja sam o njima iznio svoje refleksije u uskrsnom broju »Narodne Politike« br. 14. 1926. i podlistku br. 15. 1926. Dobroj vjeri g. B., da se dade uređivati odnos čovjeka naprama čovjeku, a pogotovo poljepšati i oplemeniti taj odnos, ne vodeći nikako računa ob odnosu čovjeka naprama Bogu i religiji, suprotstavio sam obrazloženu tvrdnju, da to u ž i v o t u nije moguće uspješno provesti. Zato rad ovog kulturno-etičkog pokreta ne može donijeti t r a j n o g ploda, niti može reflektirati na jedno nerezervirano pristajanje uz ideje, što ih pokret propagira.

Još se na dvije tvrdnje g. B. želim osvrnuti. On piše:

1. — »...filozofija je našeg pokreta skup misli, koje se stvaraju, usavršavaju i razvijaju, te po svojoj koncepciji zahvataju jednu široku pedagoško-socijalnu bazu.« (»Novi Čovjek« br. 13.

str. .3). Odavde nitko ne će pogoditi kakova je filozofija kulturno-etičkog pokreta. I kad je ne bi znali i poznavali iz historije filozofije, naročito etičkog i religijskog gibanja, te iz pisanja ideologa ovog pokreta, ne bi znali odavde kakove su to misli, što »po svojoj koncepciji zahvataju jednu široku pedagoško-socijalnu bazu«.

Etičko-kulturni pokret tangira u svojim zadnjim izvodima teška filozofsko-etička pitanja. Odnos etike prama religiji — mogućnost čiste racionalne etike — autonomiju ljudskog uma, etički apriorizam i praktični eudajmonizam.

O svemu bi tome morali propagatori ovog pokreta biti dobro upućeni da mogu davati izjave, koje se tiču osnovnih pitanja pokreta.

Njihova je filozofska osnovica etički idealizam. Dostojanstvo ljudske naravi, njezina odlika i ponos — um! Kant ga toliko glorificira, da osobnost otskače u jednom prejakom svijetlu. Toliko je visok i jak čovjek u svom etičkom djelovanju, da je za nj sve, što nije iz njega i po njemu, zapravo nemoralno. Otud izdizanje autonomije naprama heteronomiji.

Pa ipak nipošto nije čovjeka nedostojno, da ga k djelovanju skloni i drugi, a ne samo vlastiti zakon. On, čovjek, jest stvor Božji. Nije u stanju, da sâm sebi stvara zakona neovisno od gospodara i upravitelja svemira. On se mora, baš zato jer je stvor, akomodirati Stvoritelju. Njegovu volju, što se u svijetu manifestira, htio ne htio, mora da učini svojom, ako hoće da djeluje onako, kako sklad, red i harmonija u svemiru zahtijeva. Čovjek to čini dragovoljno, uviđajući i poštujući volju Stvoriteljevu. Sâm se, autonomno na to odlučuje, i tako se popunjava i uljepšava savkoliki svemirski zakon i svemirska ljepota.[1]

Nije dakle heteronomija nedostojna čovjeka. Ona se usklađuje s autonomijom, s njom se upotpunjuje. I nemaju zato pravo oni, koji naglasuju isključivo čovjeka, puštajući s vida Boga i njegove zakone. Jedno treba cijeniti, ali se drugo ne smije potcjenjivati.

Filozofija je kulturno-etičkog pokreta u ovoj osnovnoj tačci jednostrana i zato pogrešna.

2. »... o Njemu (t. j. Bogu), naravi Njegovoj i odnosu čovjeka prema Njemu bilo je u našemu pokretu samo filozofskih razmatranja, ali ne dogmatskih, načelnih izjava. To je posao religija. Ipak je naše duboko uvjerenje, da je svako etičko nastojanje približavanje k Najsavršenijemu«.

To uvjerenje i tumači onu spremnost i zauzetost, koju pokazuje i g. B. i mnogi drugi među pristašama i propagatorima kulturno-etičkog pokreta.

---

[1] Vidi C. Willems: Philosophia moralis, III. sv., str. 90.

Svako uistinu etičko nastojanje, iz samih naravnih motiva, ima jedan plemenit cilj. Približavanje k Najsavršenijemu u zadnjim svojim konzekvencijama. Pa koliko se god ovo činilo i dobrim i plemenitim i kolikogod ga mi razumijevali ondje, gdje se uslijed teških proloma um polako probija kroz svu tminu, što ga okružuje — da dosegne cilj dostojan njegove plemenite ljudske duše — ne možemo- da ovaj i ovakak put preporučimo kao jedini ispravni. I ako je teoretski moguće čistom umu da shvati, što je etički dobro na tom putu naravnog umovanja i samostalnog umstvenog istraživanja, ono nije ljudima u većini dano, da tim putem idu k svome cilju.

Zašto? Jer ljudi na tom putu ne bi uspješno došli do cilja, osim možda malog jednog dijela i to uz veliki duševni napor. A svi ljudi bez razlike moraju da postignu svoj cilj života. Inače im život nema smisla. Nije dakle moguće, da je spoznaja cilja i puta kojim se k njemu uspješno prilazi, toliko otešćana, da tek mali jedan dio i to s velikim naporom- može da stigne k njemu.

Svima mora da bude laka i pristupačna spoznaja dobra i zla. Svima valja da svijetli neko svijetlo, koje će da obasja i uputi, da pokaže i upozori što valja i kako valja čovjek da čini, da se od svog cilja ne odaleči.

Ne može dakle da on velikom i dubokom filozofijom do tog dolazi kao Imanuel Kant. Ne može da odijeli dobro od vjerskih motiva, nego shvaća, da mu valja dobrim biti, jer je tako Bog usadio u srce čovjeku.

Nema dakle u životu etike bez religije. Tko hoće preporod čovječanstva mora poći samo ovim putem. Onim obratnim može možda proporoditi po gdjekojega umnog čovjeka ali ne će proporoditi čovječanstva.

A takav preporod baš hoće da proizvede kulturno-etički pokret. Zato su njegovi izgledi na solidan uspjeh — minimalni.

Savremeno propovijedanje.

Dr. Pavao Lončar.

Duhovni je govornik u prvomu redu zvan da bude savremen u svojim govorima, i to s dva razloga. Prvi je razlog njegova misija, koja imade trajati u svim vremenima i za sve slojeve ljudske do konca svijeta. Drugi je razlog, jer on imade da naviješta nepromjenljive i svrhunaravne istine, koje ne gode uhu modernoga čovjeka, željnoga uživanja i brzih promjena. Ove istine nije dosta samo čuti, nego treba i trajno udesiti prema njima svoje življenje, pa zato i mnogi odvraćaju svoje uho, da ih ne čuju.

sveti sakramenat, ako bude ona sama ili njezina kuma nepristojno odjevena. Ta odredba glede odijela vrijedi također za učestvovanje kod vjenčanja i krštenja u crkvi«.

Značajno je, da je po želji pape Pija XI. naročita nakana apostolata molitve za cijeli svijet za svibanj 1926. kršćanska čednost žena u nošnji.

Ovoliko našemu svećenstvu za informaciju. Razumije se, da u toj stvari razborit dušobrižnik ne će postupati na svoju ruku, nego u sporazumu i prema odredbama mjesnoga baskupa.

Ljetopisne bilješke.

1. **Spaić o. Ladislav,** skotistični peripatetik.

Spaić o. Ladislav predavaše filozofiju u Našicama 1759. Franjevački samostan u njima bijaše osnovan 1373. Novi dio sa blagovalištem bijaše sagrađen 1715. Turci ga poruše 1714. U ovomu je samostanu sa župnicima stanovalo 40 fratara. Crkva je posvećena sv. Anti. Propovijedaonica je učinjena »rara arte« 1726.[1] Filozofski, aristotelično-skotistični licej bijaše osnovan na skupštini u Velici, 24. VI. 1782.[2] U tom zavodu za mnogo se vremena filozofija predavala. Između istaknutijih lektora filozofije spominje se o. Ladislav Spaić. On je napisao knjigu pod ovim naslovom: »Tractatus in universam Aristotelis physicam qui ad mentem Doctoris Subtilis explicatus. In gratiam philosophorum quadripartite propositus est a P. Fré Ladislao Spaich actuali philosophiae lectore. O. M. R. observ.' S. P. N. Francisci S. Joannis à Capistrano in Lycaeo Aristotelico Scotico conventus Nassicensis S. Autonii Paduani, et inceptus die 9. Novembris. Anno 1759.« Format 22½ × 18 cm. Rukopis se nalazi u franj. arhivu u Makarskoj, a prepisa ga fra Andrija Ivičević učenik filozofije u Našicama 1760. Broji 432 stranice. Ivičević se rodi u Drveniku kod Makarske 1740. od odlične obitelji. Njegovo krsno ime bijaše Petar. Nakon dovršenih početnih i srednjih nauka stupi u franjevački red, 4. I. 1755. U Makarskoj svrši novicijat, 4. II. 1756. Nakon toga bi poslan, da uči filozofiju u Našice. Tom prigodom prepisa Spaićev traktat u Aristotelovu fiziku. Povrativši se u Dalmaciju predavaše filozofiju u Šibeniku od 1765.—1768., zatim u Zaostrogu sve do g. 1772. Prijeđe u Makarsku, kamo je sve do svoje smrti, osim malog izuzetka, pretežno ostao. Umrije na 7. V. 1799. u 59. godini života. Bijaše izvrstan govornik.

[1] Liber archivalis u Makarskoj, str. 159.

[2] Liber archivalis u Makarskoj, str. 205.

Spaić u svojemu djelu raspravlja o fizici. Tumači Aristotelovu fiziku o prirodnom tijelu. Uči, da iz unutrašnjih, prirodnih principa drugo nastaje (str. 10.). Tri su unutrašnja, prirodno-tjelesna principa, tvar, oblik i lišenje (str. 13.). Prvotna tvar opstoji (str. 19.). Iz nje nešto nastaje. Ona je čista, fizična mogućnost (str. 23), kod svih tjelesa jedna vrstom (str. 26). Nije bez oblika (str. 29). Teži da postane koje mu dragim (str. 36). Supstancijalni oblik jest prvi po sebi fizični čin (str. 40), koji virtualno preostaje u tvari prije svojega postanka (str. 43). U svakom oživljenom tijelu ima (forma substantialis corporeitatis« (str. 45). »Priroda je princip kretnje i mira« (str. 88). Umjetnost ne može proizvesti po sebi prirodna djela, nego može upriličiti aktivna pasivnim (str. 94). Fizični uzrok jest princip, koji upliva na drugog (str. 98). Bog neposredno utječe u sve učinke drugotnih uzroka neposrednošću »virtutis et suppositi« (str. 107), ali ih fizično ne preodređuje (str. 113). Slobobodna volja sama sebe određuje na vrstu čina (str. 118). Raspravljajući o djelatnom uzroku na dugo i široko dokazuje, da ima stvorenih, supstancijalnih koliko tjelesnih toliko duševnih djelatnih, pravih uzroka (str. 151). Sama je dobrota najprije uzročnost svrhe u činu (str. 160). Instrumentalni uzrok ne dotiče djelatno učinak poglavitog djelatelja (str. 166). Razlog eksemplarnog uzroka po sebi pripada objektivnom pojmu (str. 168). Formalna kretnja postoji specifično u susljednosti prema nečemu (str. 174). Princip bližnji, kojim nešto postaje teško ili lagano, jest sama težina ili laganost (str. 205). Bog je prvi pokretnik svega (str. 214). Sva se tjelesa nalaze »circumscriptive« na mjestu, duhovne supstancije »definitive«, Bog ni na prvi ni na drugi način (str. 223). Odbijanje nastaje po aduktivnoj djelatnosti, a ne po produktivnoj (str. 237). Prirodno nema vacuum (str. 247). Susljedna kolikoća jest pripadnost stvarno razlučena od tjelesne supstancije i drugih, tvarnih pripadnosti (str. 270). Vrijeme je isto trajanje kretnje (str. 276). Svijet je stvoren u vremenu (str. 286). Stvorenje ne može nešto iznova stvoriti (str. 292).

Fra AndrijaPetar Ivičević svrši prepisivati ovaj Spaićev traktat u Našicama, 19. V. 1760.

Spaić u drugom dijelu (str. 299) knjige tumači Aristotelovu knjigu o nebu. Ivičević ga prepisa od 20. V do 6. VI. 1760.

Treći dio knjige zahvaća Spaićevo tumačenje: Aristotela o porođenju i pokvari (str. 325—355). Ovaj je dio Ivičević prepisivao od 7. VI. do 26. VI. 1760.

Četvrti dio Spaićeve filozofije sadrži Aristotelovo tumačenje o duši. Ivičević ga započe pisati 26. VI., a svrši na 26. VII. 1760. Dušu označuje kao i Aristotel, da je prvi princip, kojim živimo, osjećamo i umujemo (str. 359). Prema tome nauku o duši dijeli u tri dijela (str. 364). Duša je jedna, ali spojena s tijelom ima vegeta-

tivnu, sensitivnu i racionalnu djelatnost (str. 367). Prva i dr·ga se može lučiti, ali nipošto treća (str. 371). Duša daje oblik čitavom tijelu (str. 376). Ona je samo jedna i jedina u svakomu živućemu stvoru (str. 381). Duševne se moći koliko između sebe, toliko od duše ne stvarno, nego formalno luče iz prirode stvari (str. 389). One se ovrstuju po svojem djelovanju (str. 393). Predmet osjetnih moći jest stvarni, tjelesni bitak, bio on supstancija ili pripadnost (str. 402). Prema tome primjereni je predmet viđenja: boja, svjetlost i svijetlo; sluha: zvuk; njuha: miris; teka: tek; ticanja: taktivna, osjetna moć (str. 406—407). Unutrašnji osjeti ne mogu proizvesti niti u životinjama, niti u ljudima čin suda ili razloženja (str. 410). Um je inorganska i duhovna moć, koja polučuje u nama poglavito umovanje (str. 415). U ovom stanju predmet je uma »quiditas rei sensibilis« (str. 421). Volja je slobodna moć (str. 424).

Spaić je najbolje obradio prvi i četvrti dio svoje filozofije. — Poslije svakog pitanja stavlja kratke upite o svim mogućim, konkretnim stvarima i pojavama u prirodi, kao o meteorima, pari, kometima, kumovoj slami, vulkanima, gromovima, grmljavini, vjetru, studeni i vrućini, oblacima, kiši, rijekama, rosi i slani, snijegu, tmini, mrazu, tuči, medu, sladoru, plimi i osjeki, slanosti mora, kišnim i vrućim vodama, potresu, podzemnoj vatri, vrsti kamena i dragulja, rudama, živi, arseniku, antimoniju, soli, salnitru, amoniaku, petroleumu, nafti, paklini, smoli, elektricitetu, magnetu; snu i bdenju; umoru i odmoru; smrti; gladu i žeđi; bolesti i zdravlju; čelavosti; zvijezdama; svijetlu; počelima; pomrčini; porama; privlačivosti tjelesa i elastičnosti; znojenju; boji; zraku; vatri i Kopernikovu sustavu. U raspravljanju nakon rastumačenih Aristotelovih načela naginje da tumači više manje sve znamenitije pojave prirode, te u tom poslu razlikuje se od Krilića i Jukića.

2. **Borea o. Ivan, bošnjak.** (1679—1682.)

»P. fr. Jannes Borea Bosnensis vel P. Joannes a Bosna Argentina« učio je filozofiju i teologiju u »Kraljskom samostanu sv. Marije Nove« u Napulju. Pod nadzorom lektora o. Angelika iz Napulja napisao je filozofsku raspravu »De potentiis animae vegetativae et sensitivae in comuni«, u kojoj istražuje vegetativne moći duše, zatim sensitivne. Sensitivne dijeli na aktivne i pasivne. — Označuje predmete osjeta, osjetne moći, njihov uzrok, proizvađanje. Uči, da nas osjeti ne varaju. U četvrtoj raspravi piše o osjetnim unutrašnjim i izvanjskim moćima napose. Tumači organ vidljive moći; njezin predmet; organ sluha, njuha, teka i ticanja. Posebno raspravlja o unutrašnjim osjetima. Dokazuje, kako se osjetni porivi pokoravaju volji. U zadnjoj raspravi bavi se razumnim moćima duše. Dokazuje, da je razumna duša netvarna i jedna. Raspravlja o intuitivnom, apstraktivnom i komprehensivnom spo-

znanju. Tumači, što je »riječ pameti«, i koji je primjeren predmet uma; kako poznajemo pojedine i opće stvari. Razlaže o slobodi volje. Pokazuje, u čemu se sastoji sloboda i što sprečaje njezinu uporabu; koji je njezin primjeren predmet; u kakovom je odnošaju prema nemogućnomu; da li se zahtijeva predznanje i praktični sud, bez koga volja ne bi mogla uspješno djelovati; konačno da li je volja savršenija moć od uma.

Uzevši skupa sve ove rasprave, one nam pružaju kratku psihologiju u aristoteličnom, skotističnom pogledu, koju je napisao o. Borea u gori spomenutom samostanu, 12. I. 1682. (?)

Izvan psihologije o. Ivan Borea sastavio je više teoloških, skolastičnih traktata. Između ostalih traktat o opravdanju, u kojemu raspravlja o opravdanju u sebi. Uči, da je posvećujuća milost i habitualna ljubav jedno te isto svojstvo. Bog može jednoga opravdati »de potentia absoluta« bez ulite milosti. U drugoj raspravi radi o raspoloženju, da se primi posvećujuća milost. Drugi, teološko-filozofski traktat jest o Božjemu znanju. U prvoj raspravi dokazuje, da je u Bogu formalno znanje, vazda u činu i da pripada njegovoj biti. Druga rasprava tumači predmet Božjeg znanja. Tvrdi, da je Božja bît formalni razlog, kojim Bog poznaje sebe i sve ostalo. Jedini Bog sam sebe primjereno poznaje. U trećoj raspravi promatra Božje znanje prema nužnom predmetu. Dokazuje, da Bog sve drugo po sebi istinito i vlastito poznaje. On poznaje sva moguća stvorenja u sebi istome. U četvrtoj raspravi radi o nemogućnom predmetu Božjeg znanja, t. j., kako poznaje ne biće ili zlo; u petoj, kako poznaje predmete, koji su kontingentni. U ovo pitanje ulazi Božje predznanje, o kojemu zasebno raspravlja. Uči, da Bog buduće, kontingentne stvari poznaje u njihovim idejama; kontingentne, slobodne čine u odluci svoje volje, koja hoće, da takovi budu i ostanu. Šesta rasprava raspreda o Božjem predznanju budućih, uvjetovanih stvari. Tvrdi, da ih Bog stalno i nepogrešivo poznaje. Zabacuje t. zv. »scientiam mediam«. U zadnjoj raspravi dijeli Božje znanje. Ovaj traktat svršuje 11. XII. 1681.

Poslije drugog traktata o Božjemu znanju raspravlja o božanskoj volji. Bog je najviše i najsavršenije slobodan. Sebe nužno ljubi, a stvorove radi sebe slobodno. Božanska volja ne može nešto iz nova htjeti. Uči predefiniciju naših čina. Pravi razne razdiobe božanske volje. Tvrdi, da se Božja volja vazda ispunja. Svršuje raspravljanje 17. II. 1680.

Na 8. III. 1680. počimlje traktat o anđelima. Uči, da su anđeli stvoreni duhovi; imaju um i volju, znanje ulito. Tumači anđeosku gnozeologiju. Tvrdi, da anđeli ne mogu spoznati tajne ljudskog srca. Razlaže o kušnji anđela i njihovoj pokretnoj moći. Na koncu piše, da je ovaj traktat napisao u Napulju, 23. XI. 1680. O. Borea je skolastično-peripatetični, skotistični filozof i teolog.

Iz raspoloživih, arhivnih vrela o o. Borei nijesam mogao ništa potanje iznaći. Kako je njegov kodeks prispio u Zaostrog, ne znam. Tvrdo je uvezan u kožicu, a napisan na tvrdom papiru. Format je sveska 20×15 cm. Na hrbaku nosi naslov »Theologia«.

Drugi kodeks uvezan u koži, formata 20½×17 cm, donio je u Zaostrog provincijal fra Simon Ivanković, koji sadrži krasna tri filozofska djela: »I. Tractatus de praecognitionibus et praecognitis; II. Commentaria et quaestiones in logicam; III. Psychologia«. Treće je najbolje obrađeno.

U prvom radi o predspoznanjima, t. j. dokazuje, da mi posjedujemo prve, najuniverzalnije principe uopće, ali ne one zasebnih znanosti napose. Nadugo se bavi dokazivanjem. Znanost označuje, da je »dokazivanje propter quid«. U drugom tumači pravila opće logike, osobito kategorije Aristotelove. U trećem razlaže nauku o ljudskoj duši do tančina. Proučajeduševna vegetativna, nutritivna, sensitivna i razumna djelovanja. Razmatra o prirodi i biti Posebno raspravlja o duševnim moćima i njihovoj razludžbi«. Šteta je, što djelo fino uređeno, nije štampano. Iz jedne bilješke u kodeksu razabire se, da fra Simon Ivanković nije ova djela napisao, nego fra Lovro Flosgalatinus u Napulju 1610. u samostanu sv. Marije Nove. A zato stoji i krasopis, koji se vidno u obojice razlikuje.

Dr fra J. Božitković.

Naši časopisi.

1. **»Život«,** urednik A. Alfirević D. I. God. VII. br. 1.

U koliko »Život« ima zadaću da popularizuje znanost i učini pristupačnim zajamčene rezultate specijalnog znanstvenog istraživanja — on upravo izvrsno ispunjava svoju dužnost. Donosi obilje materijala, sve po najboljim stručnim izvještajima.

Iz ovog broja ističemo naročito članke: Na čemu je sada etnologija od W. Schmidta. Umiranje darvinizma od Dr A. Süssenguta, te: Naše pismo iz Njemačke. To su veoma dobri izvještaji, koji orijentiraju o savremenom stanju i zadaćama etnologije, filozofije i prirodnih znanosti.

U koliko pak ima ovaj časopis namjeru, da bude jedan pouzdani vodič za hrvatske katolike u našem kulturnom životu, s te mu strane valja priznati, da ovu vodeću ulogu potpuno zaslužuje i da je izvršuje na opće zadovoljstvo. Ono što »Život« pruža hrvatskim katolicima, to je s katoličkog stanovišta najpouzdanije i najsolidnije. »Život« ide sigurnim, davno utrtim stazama.

Isto bi to trebao da donosi i Katolički List za svećenike. Da se to i dosad činilo, mnoge bi rasprave bile suvišne, jer bi bilo svakomu, i svjetovnjaku i svećeniku naročito jasno, što je želja Sv. Oca Pape Pija XI. U tom smjeru osobito će dobro doći studij najnovijeg djela: dr. Guerry: Code de l'Action Catholique, Ligue Dauphinoise d'Action Catholique, 4, rue de Vieux-Temple, Grenoble. Cijena fr 3.50.

Dr. **D. Kniewald.**

1. **Alfred Laub: Nervenkraft durch Gottes Geist.** Zweite und Dritte Auflage. Freiburg, Herder, 185.

2. **Dr. med. Ignaz Erhard: Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden.** VIII + 82, Freiburg, Herder. Vezano Gm 2.60.

1. Polazeći sa stanovišta ličnog iskustva prerađuje Laub Duboisovu knjigu: Psychoneurosen und ihre seelische Behandlung. On sasma ispravno shvaća, poput većine današnjih liječnika, da je t. zv. nervoznost u glavnom afekcija živčanog sustava uslijed emocinalnih potresenja osjećajnog i voljnog značaja, pa je radi toga i liječi u glavnom duševnim (prirodnim) i duhovnim (naprirodnim) sredstvima. Durch Selbst h e i l i g u n g zur Selbst-h e i l u n g (177) to je zapravo cijeli sadržaj ove knjige. Bolesnik treba da se liječi tvrdim uvjerenjem i svladavanjem samoga sebe, njegova okolina da ga susreće s ljubavlju i pažnjom, uvažujući, da je bolesnik obolio radi pretjeranog rada ili konstitucije, zajedno sa staloživanjem teških i neugodnih utisaka u svijesti ili podsvijesti, kojima su prečesto, uostalom, upravo oni krivi, koji se tuže na bolesnika.

2. Do tako reći istih rezultata dolazi i liječnik dr.Erhard, koji je pokušao da od Freuda, Adlera, Coue-Boudoina i njihovih psihoanalitičkih i psihoterapeutičkih naziranja uzme ono, što je dobro i dovede u sklad s kršćanskim shvaćanjem. Duševna se harmonija gubi popuštanjem emocionalnim težnjama i porivima, a dobiva i jača vlašću nad njima.

Dr. **D. K.**

Michael Gatterer S. J. Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam. Editio quarta emendata. Oeniponte, Rauch 1925. XVI + 420. M. 6.—, uvezano M. 8.—.

Četvrto je izdanje ovog praktičnog priručnika dovedeno u sklad s novim crkvenim zakonikom i s novim odredbama sv. Stolice, a ima uvijek u vidu nove tekovine liturgijskog istraživanja. Zanimljivo je, da P. Gatterer — po našem mišljenju s pravom — drži, da su sv. Ćiril i Metod priredili staroslovenski prijevod i s t o č n e liturgije (29).

Dr. **Dragutin Kniewald.**

Der Mensch aller Zeiten, Natur und Kultur der Völker der Erde. — **Band III: Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker von W. Schmidt und W. Koppers.** Mit einer Karte, 30 teils farbigen Tafeln und 551 Textabbildungen. Regensburg 1925., Druck und Verlag von Joseph Habbel. Grossoktav, XII + 740 SS. Preis: geh. Mk 16.—, geb. (Leinen) Mk 20.—, (Halbleder) Mk 25.—.

Već je tomu dugo, što su objelodanjeni prvi i drugi svezak ove enciklopedije o čovjeku: g. 1912. naime prehistorijski (H. Obermaier), koji je i rasprodan, a god. 1913. antropološki (F. Birkner). Na

ovom trećem, etnološkom svesku odrazuju se sve neprilike, što su ih rat i poratno stanje zadali znanstvenoj knjizi. I on je naime počeo da izlazi već g. 1914. u snopićima, ali nastavak je doskora zapeo za dulje vremena sasvim: istom od g. 1921. dalje stizali su novi snopići laganim slijedom. Međutim drugi je razlog, što su Schmidt i Koppers uopće izdavali u snopićima svoje djelo. Oni sami ističu to u predgovoru (str. V.—VI.). Kad su bili pozvani, da prehistorijskom i antropološkom dijelu enciklopedije priključe etnološki dio, tresla se zgrada stare, evolucionističke etnologije u svojim temeljima, a mnogi su se zidovi već i survali. Zgrada pak nove, kulturno-historijske etnologije istom se je trebala da podigne. Toga se gigantskoga posla mogao da primi u takovim prilikama uistinu samo muž, za koga je nedavno rekao R. H. Lowie, profesor etnologije u Berkeley (Kalifornija) i urednik časopisa »American Antropologist«, da je jedan od najoštroumnijih i najučenijih pisaca, što ih imade danas na području etnologije« (cit. u »La Vie Catholique«, Paris 1925., br. 64., str. 9.) — P. Wilhelm Schmidt, osnivač internacionalne revije za etnologiju i lingvistiku »Anthropos«. U izvedbi dosadanjega posla suradivao je s njime prvi njegov učenik P. Wilhelm Koppers, sada glavni urednik spomenute revije. Tako se u djelu »Völker und Kulturen« odrazuje i sav veliki preokret, što je nastao u etnologiji u našem stoljeću.

Zato su etnolozi svih pravaca upravo nestrpljivo isčekivali postepeno publiciranje toga djela. Zato je E. Grosse — koji je na prijelazu između stare i nove etnologije, jer je već među »starima« počeo da pobija evolucionizam upravo u pitanju povijesti porodice i gospodarstva (isp. Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg-Leipzig 1896.) — napisao u »Anthropos«-u (XX. 678.—695.) mjesto recenzije cijeli članak o tome djelu. Zove ga »ein Markstein in der Geschichte der Völkerkunde« i veli: »Zum erstenmal ist es gelungen, das Chaos der ethnographischen und kulturhistorischen Tatsachen zu ordnen und zu klären, ohne ihnen Gewalt anzutun. Es ist Licht geworden« (str. 690.). Nadalje to djelo zanima osobito marksiste. Grosse je imao čast, da barem jednoga maksistu, H. Cunow-a, potisne od stare hipoteze Morgana i Engels-a barem za jedan korak, što je već nešto, kad se uoči znanstvena ukočenost marksista (isp. br. 1. ove smotre, str. 107. ss.). Schmidt i Koppers proizveli su u tom pogledu gotovo čudo. Povodom njihova djela proglasio je O. Mänchen-Helfen u »Der Kampf, sozialdemokratische Monatschrift« (Jahrg. 18., Heft 7., Wien 1925., str. 262. ss.) cijeli dosadanji rad marksista u etnologiji reakcionarnim i napisao ovo, uistinu »piis auribus offensivum«: »Die evolutionistischen Schemata sind unhaltbar geworden. Der Gang der Entwicklung ist jetzt objektiv feststellbar«.

Dodajmo sa općenitoga gledišta još neke značajne crte toga epohalnoga djela. Prigovarali su kulturno-historijskoj školi, da unosi u etnologiju neki historijski pozitivizam t. j. da zanemaruje psihologiju. P. Schmidt se već prije osvrnuo na taj prigovor i naglasio: napogled evolucionističkoga kaosa je ponajprije potrebno, da se utvrde histo-

rijske činjenice, a onda istom može da slijedi osnovano i plodno psihološko tumačenje i produbljivanje tih činjenica — najprije: što i kada je bilo, a onda: zašto i kako je bilo. Ovaj sasvim opravdani i logični princip rada proveli su Schmidt i Koppers u svome djelu. Iza mučnoga posla pojedinačkoga istraživanja, kojim su došli do historijskih činjenica i do njihovih izvanjskih veza, po sebi im se nametnula potreba psihološke analize nutarnjih veza između pojedinih kulturnih pojava: njihovog naime dubljeg značenja za čovjeka, za njegovu *kulturu* uopće, za povijest čovječanstva... Milina je čitati i pratiti, kako sa solidne historijske baze blijeskaju novi pogledi, koji otkrivaju skrovite niti, što međusobno vežu bilo pojedine elemente unutar neke određene kulture bilo pojedine oblike unutar općega kulturno-historijskoga razvoja. I upravo tu se očituje genijalnost P. Schmidta, koja je i inače poznata. Ako je itko sposoban, da obuhvati kontinente i milenije, onda je to sigurno on, jer imade nesamo ogromno znanje nego napose oštar pogled i duboko shvaćanje čovjeka, života i historijskoga zbivanja. Evo samo nešto primjera radi. Nomadski stočari zapremaju danas otprilike polovicu Azije i trećinu Afrike. Gdje im je mjesto u kulturnoj povijesti? Na tom je pitanju nastala već davno velika prepirka. U novije doba neki su ih držali za »otpadnike« matrijarhatskih ratara (E. Hahn), neki opet za ogranak totemističkih lovaca (F. Graebner). Danas dakako imadu nomadski stočari i takovih kulturnih elemenata, koji bi mogli da podupru i prvi i drugi nazor. Uopće nije bilo rješenja, koje bi se podudaralo sa svim činjenicama i okolnostima. Ali P. Schmidt našao je na prvi pogled pravo mjesto ovim narodima. Velim: na prvi pogled, jer ih je prozreo i shvatio još prije, negoli je dospio da u tančine istraži kulturu njihovoga područja. On je uistinu otkrio u njima nosioce vlastite i samostalne, treće primarne kulture, koja naime također izravno proizlazi iz relativne prakulture, što više, ovoj ostaje i u kasnijem razvoju najbliža, a opet sudjeluje kod stvaranja svih viših i najviših kultura. Tako upravo nomadski stočari *sami po sebi tumače* faktični, historijski prijelaz »primitivnih« kultura u »historijske« kulture — problem, što ga evolucionisti nikako nijesu mogli da riješe. Zato su nomadski stočari najvažniji faktor u općem kulturnom razvoju: oni su posrednici normalnoga razvoja od relativne prakulture do najviših kultura (str. 100. ss., 192. ss. i 223.—224.). Sva naknadna istraživanja etnološka, prehistorijska i lingvistička utvrđuju ovu tezu P. Schmidta sasvim sigurno tako, da već postaje upravo nekako čudno, kako su etnolozi prije mogli da misle drukčije. Nešto kao Newtonova jabuka! I relativnu prakulturu osvijetlio je P. Schmidt mnogim genijalnim pogledima (str. 158. ss.). Evolucionisti su o njoj stvorili gotovo bajoslovne konstrukcije. P. Schmidt postavio je relativnu prakulturu ponajprije na sigurnu historijsku bazu, da dođe do objektivnoga materijala. Dobivena slika veoma se doduše razlikuje od evolucionističkih strašila, ali je objektivna. A onda, P. Schmidt je pokazao, da su njezine crte međusobno u potpunom skladu i sa psihološkoga gledišta

najuže povezane. Zato je konačno mogao da zaključi (str. 192.): »Es ist also nicht die Urzeit, sondern eine breite Zone n a c h der Urzeit, die uns die Geheimnisse bringt (t. j. totemizam i matrijarhat), vor denen wir jetzt noch ziemlich ratlos dastehen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der ä l t e s t e n U r z e i t liegen verhältnismässig klar und einfach vor uns...« Na ovakovim je temeljima i sa ovakovim pogledima prodro P. Schmidt i u tajnu kulturnoga razvoja i postavio također za taj razvoj »zakon entropije« uz neko ograničenje. Jedino topli altruizam unutarnje kulture daje siguran i trajan poticaj za napredak u izvanjskoj kulturi ili civilizaciji: ova međutim nikada ne vraća primljenu energiju u potpunoj mjeri, nego je poništava svojim hladnim egoizmom i praznim užicima. Definitivni zastoj može da spriječi jedino religija, koja pobija kulturi neprijateljski egoizam. Ali je i religija u višim kulturama postepeno gubila svoju snagu tako, da u najvišim kulturama zavladaju čestoput skepsa i pesimizam. Jedina je iznimka kršćanstvo, koje na grandiozan način potvrđuje izreku svoje svete knjige: Sanabiles fecit Deus nationes. Kršćanstvo naime donosi neiscrpive izvore toploga altruizma obnovom porodice i njezinim učvršćenjem po vjeri u Boga, Oca našega na nebesima, koji svojoj djeci stavlja u d u ž n o s t također i kulturni napredak, ali putem pravilnoga funkcioniranja porodice (Gen. I., 27.—28.). Tako kršćanstvo nadvladava stari razdor između unutarnje i izvanjske kulture. Cijelo ovo raspravljanje (str. 45. ss.) naziva i E. Grosse »eine der Glanzstellen des Buches«. Slično je mjesto, gdje prema dosadanjem kulturnom razvoju tumači neke današnje pojave, povlači iz prošlosti zaključke za budućnost i označuje ujedno način, kojim se može da zapriječi započeto raspadanje Evrope (str. 352. ss.).

Nazočni prvi dio djela »Völker und Kulturen« raspada se u četiri odsjeka. Prvi i drugi odsjek izradio je P. Schmidt. U prvom (str. 1.—130.) prikazuje povijest i metodu etnologije. Drugi odsjek (str. 131.—374.) obrađuje pragmatičku povijest socijalnog uređenja. Iza uvoda o povijesti i problemima sociologije raspravlja P. Schmidt redom: o porodici i državi relativne prakulture, zatim triju primarnih kultura (patrijarhalne, totemističko - patrijarhatske i matrijarhatske), napokon sekundarnih i tercijarnih kultura, koje nastaju različitim miješanjem primarnih; u zaključku se osvrće na cijeli razvoj i na njegove faktore. Već sam naveo njegove poglavite rezultate i neke velike misli, ali to se mora čitati u cijelosti. U trećem odsjeku (str. 375.—644.) obrađuje P. Koppers pragmatičku povijest gospodarstva. Imade istu metodu i raspored kao i P. Schmidt: najprije činjenice, a onda tumačenje i otkrivanje njihovih unutarnjih veza; na taj način raspravlja u historijskom slijedu o produkciji i ergologiji pojedinih kultura. I P. Koppers dolazi do važnih rezultata i iznosi lijepe misli: tako o idiličkoj produkciji, etičkom značenju odijela i o pravu vlasništva u relativnoj prakulturi; o ekonomskom izvoru totemizma i matrijarhata; o pogodnostima, koje olakšavaju brzo stapanje ovih dvaju kultura i dr. Ipače je cijelo njegovo istraživanje koncentrirano na ovo temeljno pitanje: da li, koliko i kako utječu

pojedini oblici gospodarstva na pojedine oblike kulture uopće. To je dakle pozitivna kritika historijskoga materijalizma marksističkih ideologa u velikom stilu. U zaključku formulira P. Koppers svoj konačni sud: gospodarstvo utječe na kulturu uopće, i to u velikoj mjeri, ali samo kao uvjet, koji odreduje modalitete pojedinih kulturnih oblika, a nikako ne kao uzrok, koji bi u smislu evolucionističko-materijalističke filozofije marksista proizvodio ostale kulturne elemente kao takove. Ovu filozofiju pobila je moderna etnologija principijelno upravo time, što je činjenicama bila prisiljena, da zabaci sasvim prirodoznanstvenu metodu, a prihvati bezuslovno historijsku metodu, koja računa sa slobodnom voljom čovjeka. Kako je marksistički nazor na svijet i povijest neosnovan, konkretno pokazuje ovaj uistinu klasičan primjer iz etnologije, pa je upravo šteta, da ga P. Koppers nije izrijekom spomenuo. Dominantni naime položaj žene kao prve vlasnice zemlje, koju je ona počela da obraduje, tumači nam samo m a t r i j a r h a t s k i o b l i k porodice u demokratsko-agrarnom društvu, u kojem uostalom gospodari klika nekolicine (tajno udruženje muškaraca), ali nam nikako ne tumači p o r o d i c u k a o t a k o v u: ova uistinu postoji takoder i uz ostale oblike gospodarstva, a napose je čvrsto izgradena, i to na patrijarhatskom, odnosno upravo patrijarhalnom temelju, i uz idiličku »proletersku« ekonomiju relativne prakulture, koja ipak poznaje već privatno vlasništvo, i uz aristokratsko-kapitalističku ekonomiju nomadskih stočara, koji medutim potpomažu svoju sirotinju; u demokratsko-industrijalnom društvu totemističkih lovaca takoder se porodica osniva na patrijarhatu, ali je uistinu oslabljena kao i u matrijarhatskim kulturama. Na koncu P. Koppers ističe, da se slobodna volja čovjeka očituje i u gospodarstvu. U četvrtom odsjeku (str. 645.—682.) obraduje P. Damian Kreichgauer, po svom prvobitnom zvanju fizičar i astronom, specijalno još tehniku t. z. primitivnih naroda. Tu nalazimo mnogo veoma zanimljivih detalja, koji otkrivaju umne sposobnosti čovjeka i najstarijih vremena. Upravo zvuči kao ironija, da na pr. moderna fizika ne može da protumači sve potankosti u letu australskoga bumeranga (str. 648.), koji ipak pripada relativnoj prakulturi! Bogata literatura (str. 683.—693.) i različita iscrpljiva kazala (str. 694.—740.) zaključuju ovu monumentalnu knjigu.

Iz navedenoga je sigurno, da je ona potrebna nesamo etnologu nego i sociologu, a prema tome i svećeniku, u koliko se bavi sociologijom. A to tim više, što već ovaj prvi dio potpunoga djela »Völker und Kulturen« sadržaje mnogo podataka i o religiji pojedinih kultura. O njoj će raspravljati u tančine drugi dio, koji će obuhvatiti duševnu kulturu: duševne sposobnosti naroda uopće, jezik i jezične familije, nazore na svijet i budući život, religiju i etička načela, običaje i umjetnost (str. VI.). Taj će drugi dio u mnogočem pretpostavljati dakako ovaj prvi dio, pa ga nakon svega najtoplije preporučam.

Dr. **A. Gahs.**

Dr. Vojislav Janić: Uvod u Novi Zavet. Beograd 1924. (Biblioteka »Hrišćanskog života«).

Knjiga je udžbenik za slušače bogoslovije sv. Save. Namjera je

piščeva, da u introdukciji izloži učenje pravoslavne crkve o postanku Novoga Zavjeta, vodeći pri tom računa o posljednjim rezultatima naučne kritike.

Introdukcija se počinje s posebnim dijelom. Iza toga dolazi: Istorija kanona, teksta i prijevodi knjiga Novoga Zavjeta. Tako dijele Belser i Meinertz. Ovaka je dioba praktičnija, a i pedagoški je opravdanija, da teolog sluša najprije poznatije i zanimljivije gradivo, dakle evangjelja i poslanice; a zatim suhoparnije kao povijest kanona, koju može tada tradirati u kraćim crtama, pošto se mnoge stvari ponavljaju, dakako s drugog gledišta; i pod konac teška partija o prijevodima.[1]

Ugodno se dojima, što pisac vrlo cijeni i zastupa crkvenu tradiciju o postanku svetih knjiga. Nadalje što se mnogo služi i katoličkom literaturom, napose vrsnim djelom Jacquier: Histoire de livres du Nouveau Testament, Paris, Lecoffre.[2] Dobro je, što govore više istočni pisci. U tekstu imademo i facsimile nekojih starih kodeksa. S ove dakle strane zaslužuju Uvod svu preporuku.

Neka nam je dozvoljeno upozoriti na neke nedostatke.

Glavni je ures udžbenika, da je pregledan, jezgrovit i jasan. Ovo svojstvo nije uvijek provedeno, jer ima dosta amplifikacija.

Gdjekoje se stvari apodiktički tvrde bez pravih dokaza. Na pr. str. 128. »Izvori za pisanje dela apostolskih«: Svi izvori za dela apostolska bili su usmeni.

Razumijemo pisca, da nastoji oslabiti sva mjesta, koja su odlučna za primat vlasti apostola Petra. Za to opetovano polemizira, dakako u finoj formi s katoličkim bogoslovima.

Možda će koga iznenaditi, što Marko učenik Petrov, ništa ne govori o vrhovnoj vlasti Petrovoj. Dva su glavna razloga: a) Petar je želio iz poniznosti da Marko o tom ništa ne piše;[3] b) s obzirom na političke prilike u Rimu, da ne bi tko pomislio, da je Gospodin postavio Petra i za političkog vladara.

Pisac ustaje protiv te interpretacije: »Zar je mogao u Rimu propovedati i osnivati Petar crkvu, a da ni jednom rečju ne spominje svoje od Boga dobiveno pravo pred svojim slušaocima? Ne, naprotiv. Ćutanje Markovo je dokaz, ad oculos, da Petar nije imao nikakvog primata vlasti nad ostalim apostolima.«[4]

Držimo, da je mogao Petar o tom ćutati, jer je primat njegov bio poznat već iz kateheze onih, koji su u Rimu propovijedali prije Petra.

Na Duhove bijahu u Jerusalemu i »advenae Romani«.

Nema sumnje, da su ti, vrativši se u Rim, propovijedali svojim zemljacima o silasku Duha svetoga, o govoru Petrovu, koji je držao na Duhove, kako i sam pisac kaže svoj prvi: znameniti misijonarski govor. Nema sumnje, da su pitali slušači, a tko je taj Petar? Koliku je reverenciju Petar uživao, svjedoči prizor

---

[1] Holtzmeister: Einleitung in das Neue Testament. Zeitschrift für kath. Theologie IV. Quartalheft 1923. Innsbruck.

[2] Nekoje smo knjige Jacquierove prikazali svojedobno u »Bogoslov. Smotri«.

[3] **Enz:** ***Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως πάντα σιωπᾶσθαι ἠξίου*** **Demonstr. ev. 3, 5.**

[4] Uvod, str. 68., 69.

u Cezareji, u kući Kornelijevoj,[5] i na Apostolskom saboru.[6]

Slabi su piščevi argumenti protiv tradicijonalne istine, da je Petar pravi osnivač i organizator rimske crkve. Gdje stoji, da je Pavao morao u poslanici Rimljanima i u poslanicama, koje piše iz prvoga sužanjstva, spomenuti Petra?[7]

Cijela poslanica Rimlj. i Pavlovo vladanje[8] svjedoči, da je ovako znamenitu općinu morao utemeljiti Apostol, a taj je, kako tradicija konstantno svjedoči sv. Petar.[9]

Dogovor izmedu Apostola, imao je provizoran karakter, a to potvrđuje i vladanje Petrovo. Čuvši, kako se lijepo razvija općina u Antiohiji, u kojoj bijaše pretežniji poganski elemenat, ide Petar onamo neposredno iza apostolskog sabora.

Na str. 139. čitamo: »Na predlog apostola Jakova, koji je i rukovodio apostolskim saborom«. Tekst i kontekst odlučno protiv toga govori. Sabor je rukovodio Petar, a Jakov je iznio prijedlog.

Na str. 163. § 84. »Važnost poslanice Galatima« iznosi poslanicu kao dokaz, da primata nije bilo. Pisac argumentira ovako: »Iz nje se najbolje vidi, da u apostolskoj crkvi nije bilo nikada primata apostola Petra. Apostol Pavle svojim radom to najbolje i dokazuje. On postaje apostol voljom Božjom. Za svoju propoved ap. Pavle ne dobija nikakvo odobrenje od ap. Petra, niti prima kakva uputstva od njega kao kneza crkve, što bi morao činiti, da je ap. Petar zaista imao u prvoj crkvi hrišćanskoj primat«.

Slažemo se, da je Pavao postao apostol voljom Božjom, kako to na početku poslanice emfatički naglašuje, inače ne bi bio pravi apostol. Upravo jer je pravi apostol, ne traži nikakvo odobrenje, niti prima kakovo uputstvo.

Ali ipak ide u Jerusalem da vidi Petra *ἱστορῆσαι Κηφᾶν* »ne da uči u Petra«, nego da jasno očituje, da je apostol one crkve, kojoj je postavio Isus Krist vrhovnim glavarom sv. Petra. — *ἱστορέω* ne znači »jednostavno posetiti, razgledati nešto iz radoznalosti« nego visendo cognosco, viso, i. i. e curo ut aliquem aux aliquid visu perdignum ipse videam ac noscam,[10] — [11] visendo cognosco; aliquid (visendo dignum) *ἡν χώραν* Plut. Thes. *τίνα,* personam aliquam insignem... Prema tomu se Apostol služi glagolom *ἱστορέω,* da označi, kako je znamenita osoba, koju je pohodio Zlat.: Non dixit *ἰδεῖν* sed *ἱστορῆσαι,* i. e., ut viderem et cognoscerem, quomodo loqui solent, qui magnas ac splendidas urbes invisunt cognoscendi gratia.[12]

Čudan je prigovor: »Ne može se ni zamisliti, da je ap. Pavle mogao tako govoriti ap. Petru, ako je on zaista imao primat u crkvi!«

---

[5] Djel. Ap. 10, 25.

[6] Djel. Ap. 15, 12.

[7] Uvod 189.—191.

[8] Rim. 15, 20., 21.

[9] cfr. M. d'Herbigny: Theologia de Ecclesia. Grivec: Cerkev, Ljubljana 1924., s 152.—154., »Krščansko tradicijo so definitivno potrdile izkopine pri cerkvi sv. Sebastiana. Odkrili so namreč kratke napise (graffiti), ki pričajo, da sta bila tam res nekoliko časa pokopana sv. Petar in Pavel.« i t. d. Dieckmann: De Ecclesia I., 1925. p. 424.—427., Friburgi B.

[10] Zorell: Novi Testamenti, Lexicon Graecum, Parisius 1911, p. 268.

[11] Grimm, Lexicon Graeco Latinum Gissae, p. 215.

[12] Gutjahr: Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater, Graz 1904, p. 199.

Mogao je Pavao bojeći se raskola odlučno ustati, kao što su i kasnije ustali u crkvi, kad su to prilike tražile, na pr. sv. Bernardo, Katarina Sienska, i s dužnim poštovanjem opomenuli Papu.

Smiješan je prigovor: »Zar je mogao ap. Petar tako da griješi u jednom čisto bogoslovskom pitanju, ako je dogma o nepogrešnosti rimokatoličke crkve od 1870. godine postojala još tada, kako to uči rimokatolička crkva?«

Pitanje je, u čem je Petar pogriješio, da li u nauci? Nipošto. Ta on je i iz objave, u kući Kornelijevoj dobro razbrao, da zakon Mojsijev ne veže pokrštene pogane: on je svečano to naglasio i na apostolskom saboru. On je to i praktički potvrdio prisustvujući agapama pokrštenih pogana. — Pogriješio je dakle objektivno, što se, kad dodoše u Antiohiju pokršteni Židovi iz Jerusalema, počeo odvajati od pokrštenih pogana, da ne smuti svoju židovsku braću.

Vjerovatno je i subjektivno pogriješio, jer njegovo vladanje nije odgovaralo unutrašnjem uvjerenju, zato i Pavao zove taj postupak pretvaranjem, ali nije pogriješio u nauci. Svoje naučanje nije nikad promjenio. Zato i dobro kaže već Tertulijan: Conversationis fuit vitium, non praedicationis. (De praescr., 23.)

Petar nije ni mogao pogriješiti naučajući objavljenu istinu. Kršćanski je dogmat, da su svi apostoli infalibilni propovjednici Evandelja. Zato im je Gospodin i obećao asistenciju svoju i Duha svetoga.

Pavao svijestan, da i on ima Duha Božjega,[13] ne obraća se Petru ap., da potvrdi istinitost njegovog apostolstva i učenja; jer bi moglo izgledati, da nije pravi apostol

Ali svijest apostolska, da je infalibilni čuvar i tumač i propovjednik riječi Božje, i da može podizati općine kršćanske kao apostol Kristov po svem svijetu, nije priječila Pavla, da pohodi Petra radi primata, kao što je i poslije pošao na sabor Jerusalemski po objavljenju, da izloži evandelje, koje je propovijedao uglednima (Apostolima): Oni neka prosude, da li uzalud trčim, ili da nisam trčao.[14] Nije izložio evandelja kao da sumnja o ispravnosti svojeg propovijedanja, nego da zasja crkveno jedinstvo u vjerskom području.

Iz svega ovoga lahko će svatko razabrati, kako je klimav prigovor piščev protiv primata, str. 185, 186. Važnost ove poslanice (druga Korićanima): »Da je u ap. crkvi bilo primata, kao što to rimokatolička crkva tvrdi, za ap. Pavla bi bilo potrebno samo jedno: uzeti preporučeno pismo ili poslanicu od kneza apostolske crkve, apostola Petra«.

Ne traži Pavao preporučeno pismo, ne zato, što primata u crkvi apostolskoj nije bilo, kako misli auktor, nego što kao pravi apostol i utemeljitelj korintske crkve ne treba nikakove preporuke.

Njega preporuča djelo, što je Bog po njemu u Korinti izveo: Vi ste poslanica naša, upisana u srcima našim, koju poznaju i čitaju svi ljudi.[15]

Cijela argumentacija autorova je neispravna, jer polazi iz krive pretpostavke, kao da katolički bogo-

---

[13] I. Kor. 7, 40.

[14] Gal. 2, 2.

[15] II. Kor. 3, 2.

slovi drže apostole običnim biskupima.

A to je sasvim krivo.

Jednako je neosnovani prigovor na str. 210. i 211. Važnost poslanice Efescima: »U Efezu su se pojavile raspre o jedinstvu Crkve... Šta bi bilo prirodnije, no da ap. Pavle napiše: da je glava crkve Hristove, čiji je namesnik ap. Petar na zemlji i čijem se autoritetu moraju pokoravati svi hrišćani, pa i Efežani?«

U Kolosi pojaviše se protukršćanske zablude. Ne stoji, »da su isti lažni učitelji uznemirivali obe crkve«. Nastade pogibao, da se i Efez okuži. Zato Pavao piše poslanicu Efežanima, da ih osigura protiv zabluda i utvrdi u apostolskoj vjeri. Prema tomu slavi Presv. Trojstvo, što je po neistražljivom bogatstvu milosti svoje srušilo ogradu, koja je dijelila pogane i Židove, te sve vjernike sjedinilo u jednom mističkom tijelu, crkvi. Crkva je jedna, sveta, katolička i apostolska. Svi su vjernici »nazidani na temelju apostola i proroka, a ugaoni je kamen sam Krist Isus«.[16] Na Krista ugaoni kamen, u kom je punoća istine i milosti naslanja se cijeli temelj, t. j. apostoli i proroci, u njemu i po njemu ima cijela duhovna zgrada uporište i čvrstoću.

Kako vidimo Apostol generalno govori o crkvi kao zavodu Božjem i notama crkvenim, zato nije trebalo da napose govori o primatu sv. Petra. (cfr. otkr. 21, 14.).

Na str. 102. i 103. čitamo: »Tri puta pita Petra, Simone Jonin, ljubiš li me većma nego ovi?« Petar postaje žalostan zbog trikratnog pitanja i odgovara: »Gospode, Ti sve znaš, Ti znaš, da Te ljubim«. Na taj način H r i s t o s p o v r a ć a p a l o g a p o s t o l a P e t r a u a p o s t o l s k u s l u ž b u, koje se on bio tri puta odrekao«.

Ne znam, po kojim hermeneutičkim pravilima je mogao konstruirati autor povraćenje Petrovo u apostolsku službu. Nigdje ne čitamo, da je Petar trokratnim zatajenjem tu službu izgubio. Naprotiv Gospodin Isus Krist, iako je prorekao Petrovo zatajenje, neposredno prije svoje smrti moli, da vjera Petrova ne oslabi i nalaže mu, da utvrđuje braću svoju, t. j. apostole u vjeri.[17] Petar je istina triput zatajio Gospodina, *ali nije nikad rekao:* Isus nije Mesija. Kako se odmah iza pada iskreno pokajao, Gospodin mu je i grijeh oprostio.

Ako je Petar trokratnim zatajenjem izgubio apostolsku službu, pa istom primio je ponovno iza uskrsnuća na jezeru Tiberijadskom, kako hoće auktor, — kako to, da anđeo na dan uskrsnuća nalaže ženama: Idite kažite učenicima i posebno Petru, da ide pred vama u Galileju.[18] Kako to, da se Gospodin napose ukazao Petru, kako to, da Apostoli istom vjeruju, kad im je Petar pripovijedao, da je vidio Uskrsnuloga?[19]

Razumijemo, da je razgovor Gospodina s Petrom na jezeru Tiberijadskom neugodan, jer sasvim odgovara Mt. 16, 8.

U Cezareji Filipovoj obećao je Gospodin jedinome Petru vrhovnu vlast u Crkvi, a na jezeru Tiberijadskom predaje svećano tu vlast jedinome Petru pred ostalim apostolima. Čujmo Tillmanna: Wie

[16] Ef. 1, 3—14; 2, 11—22.

[17] Luk. 22, 31.—34.

[18] Mk. 16, 7. ... *καὶ τῷ Πέτρῳ.*

[19] I. Kor. 15, 5. Luk. 24, 34.

dort Petrus nicht der erste Baumstein ist, an den alle veiterhin zu verwendenden Steine sich anschliessen werden, sondern der Fels, auf den alle ruhen, und der alle trägt (Zahn), so wird hier Petrus allein zum Behentnis der Liebe aufgefordert und ihm allein dreimal das Hirtenamt übertragen.[20]

Tko drukčije ovo mjesto tumači, *nanosi silu tekstu i kontekstu.*

Krasno tumači ovo mjesto Zlatousti: A zašto, druge mimoišavši, ovoga o tom nagovara? Izabranik bijaše medu apostolima, usta učenika, glava onog zbora; zato i Pavao pođe, da ga vidi pred drugima. Ujedno mu i kaže, da se treba odsad uzdati; kako je uništeno odreknuće, predaje mu predstojništvo nad braćom. I niti spominje odreknuće, niti kori prošli događaj, nego mu kaže ako me ljubiš, upravljaj braćom, i vruću ljubav, koju si uvijek zasvjedočio, i kojom si se dičio, sad pokaži, i dušu, za koju si govorio, da ćeš je položiti za mene, nju položi za ovce moje?[22]

[20] Tillmann, Das Johannesevangeliums p. 278, 279. Zahn: Das Evangelium des Johannes p. 697. 5. u. 6. Auflage, 1921. Leipzig.

[21] Zlatousti: In. Johannem. Migne p. 477. 479. *Καὶ τί δήποτε, τοὺς ἄλλους παραδραμὼν, τούτῳ περὶ τούτων διαλέγεται; Ἔκκριτος ἦν τῶν ἀποστόλων, καὶ στόμα τῶν μαθητῶν, καὶ κορυφὴ τοῦ χοροῦ· διὰ τοῦτο καὶ Παῦλος ἀνέβη τότε αὐτὸν ἱστορῆσαι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἅμα δὲ καὶ δεικνὺς αὐτῷ, ὅτι χρὴ θαῤῥεῖν λοιπὸν, ὡς τῆς ἀρνήσεως ἐξεληλαμένης ἐγχειρίζεται τὴν προστασίαν τῶν ἀδελφῶν. Καὶ τὴν μὲν ἄρνησιν οὐ προφέρει, οὐδὲ ὀνειδίζει τὸ γεγονὸς· λέγει δέ, ὅτι εἰ φιλεῖς με, προϊστασιά τῶν ἀδελφῶν. καὶ τὴν θερμὴν ἀγάπην, ἣν διὰ πάντων ἐπεδείκνυσο καὶ ἐφ' ᾗ ἠγαλλιάσω, νῦν δεῖξον, καὶ τὴν ψυχὴν, ἣν ἔλεγες θήσειν ὑπὲρ ἐμοῦ, ταύτην ὑπὲρ τῶν προβάτων ἐπίδος τῶν ἐμῶν.*

Str. 91. Nije sasvim ispravno: »Jevandelist Luka izlaže sve događaje kronološki«. Ako pomno čitamo, vidimo, da se u glavnom držao kronološkog reda, ali veže katkad činjenice i sa stvarnog gledišta.[22]

Kod sinoptičkog pitanja trebalo je svakako iznijeti glavne hipoteze.

Str. 193. Da je Pavao imao jaku tjelesnu konstrukciju, ne može se *dokazati nijednim mjestom.* Sam govori o slabom tijelu svojem (Gal. 4, 13.). Ne možemo pristati, da je Pavao imao »padajuću bolest«. Epileptičar ne bi mogao podnijeti tolike napore na velikim misijonarskim putovanjima.

Dr. **Franjo Zagoda.**

Nadbiskup dr. Ivan Šarić: Za Katoličku Akciju. Sarajevo 1916. str. 29. Cijena Din 3.—.

Prva je knjižica sarajevskog nadbiskupa dra. Šarića o K. A., koju je izdao pred godinu dana, doživjela taj uspjeh, da je danas njegova koncepcija K. pokreta i K. Akcije općenito prihvaćena u glavnim crtama. Sada dolazi praktično provodenje ovih općih načela i o tomu govori ova druga knjižica sasvim jasno i otvoreno osvjetljujući sva praktična pitanja, koja su u tom pravcu izbila na površinu. Da stane na put nekim šaputanjima nadbiskup izrijekom izjavljuje, da nas ne treba da vodi ni talijanski ni njemački tip, nego smjernice i napuci Sv. Oca (2). Nadbiskup govori o novom geslu Luči, a o pitanju, mogu li bogoslovi biti učlanjeni u JKDiL (kakva je danas) ističe, da će biskupi to pitanje rije-

[22] Belser: Einleitung 136 p.: Innitzer: Kommentar zum Evangelium des heiligen Lukas, III. Auflage 1922. p. 23. Lagrange: Evangile selon saint Luc. p. 6. Paris. Lecoffre 1921.

šiti u zajednici sa Sv. Stolicom (9). Od velikog je značenja, što nadbiskup iznosi doslovce zaključak biskupske konferencije od oktobra 1925.: Ima se osnovati Savez Organizacija Katoličke Akcije SHS sa sjedištem u Zagrebu. Članovi toga saveza jesu diecezanski odbori i svaka dieceza ima župske odbore. Posebni će odbor sastaviti pravila ovih organizacija. Ta će se pravila dostaviti svim biskupima, da dadu svoje mišljenje, a onda se ta pravila zajedno s primjedbama Episkopata imadu iznijeti pred uži odbor Episkopata«. Tim je zaključkom našeg Episkopata zapravo sve riješeno u smislu direktiva Sv. Stolice, samo ne znamo, gdje su one bariere, i tko ih postavlja, da se sprečava provodjenje odredaba cjelokupnog episkopata. Predsjednikom SKA imade biti svjetovnjak, a ne biskup ni svećenik (18). Knjižica je pisana apostolskom iskrenošću, revnošću i ljubavlju. To je jasna riječ biskupa, koji tumači i iznosi odredbe Sv. Stolice i cjelokupnog našeg episkopata i vrlo je dobro upućen u sve probleme KA uopće i kod nas napose.

Dr. **D. K.**

S. M.: Dr. Josip Lang, pomoćni biskup zagrebački 1875.—1924. Zagreb 1925., knjige katoličkog života V., izdaje dr. Stjepan Markulin, str. 95., 19 slika, cijena Din 40.—.

Jedan se odlični katolički svjetovnjak prihvatio teškog posla, da prvi opširnije prikaže život i rad biskupa Langa. Učinio je to na osnovu potankog studija već štampanih pojedinih podataka, biskupovih članaka i radova, kao i podataka, što ih je primio od najbliže okoline biskupove. Knjiga je pisana mirno i objektivno, s velikom ljubavlju i počitanjem, kako ga je i zaslužio biskup Lang; s razumijevanjem i biskupove ličnosti i njegovog velikog pastirskog rada, pa i onog skromnog i najskromnijeg, što ga je i biskup Lang *najviše cijenio.* Oprema je knjige odlična, pa je izdavač i time htio odati poštu skromnoj, ali otmenoj pokojnikovoj duši.

Dr. **D. Kniewald.**

1. **Dr. Bernhard Poschmann: Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit.** Der katholische Gedanke, XV. Oratoriums-Verlag, Köln-München-Wien, 1925., str. 150., vezano Gm. 3.50.

2. **Alphons Gratry: Die Quellen,** erster Teil, Ratschläge für die Ausbildung des Geistes, neue Übersetzung nach der XV. Auflage 1920. mit Vorrede, Anmerkungen, Verzeihnissen, herausgegeben von Emil Scheller dr. Med. et Phil., Oratoriums - Verlag, Köln-München-Wien 1925., str. 256, vezano Gm. 5.50. Der katholische Gedanke XIV.

1. U zbirci »Der katholische Gedanke« koju ćemo nastojati u »Bogoslovskoj smotri« prikazati u cjelini, izdao je savez katoličkih akademičara za njegovanje katoličkog svjetovnog naziranja kao XV. svézak Poschmannovu raspravu o osnovima i duhu katoličke pobožnosti. Sasvim ispravno crta pisac katoličku pobožnost kao jedan teocentrični pojav, bogoslužje, odnos čovjeka prama Bogu, a tek drugotno kao odnos i Boga prama čovjeku. Korektno je, a ujedno i sasvim moderno prikazana važnost Kristova i važnost Kristove Crkve u katoličkoj pobožnosti. Duh se katoličke pobožnosti sastoji u tri bogoslovske kreposti: vjeri, ufanju i ljubavi. To je moderno duhovno čitanje za modernog izobraženog katolika, koji će čitajući tu knjigu osjetiti, da je najviše uzdignut

služeći Kristu vjerom, ufanjem i ljubavlju i da Crkva nije samo tumač Božjega »moraš i ne smiješ«, nego u prvom redu voditeljica do Božjih visina.

2. Četrnaesti svezak zbirke »Der katholische Gedanke« upoznaje nas sa *zadnjim dijelom* Gratry-jeve logike: Izvori. Alphons Gratry (1805—1872.) daje ovdje svoje lično proživljeno mišljenje i upute za izobrazbu duha u katoličkom smjeru. U tu mu svrhu služi i mir i oduševljenje i način pisanja i čitanje biblije i filozofa, napredak u znanosti i prekid s duhom vremena, vjera, bogoslovlje, matematika i prirodne znanosti. Doista, i danas još, nakon pedeset *godina savremena lektira.*

Dr. **D. Kniewald.**

Naval (P. Franciscus e Missionariis Filiis S. Cordis B. V. Mariae): **Theologiae Asceticae et Mysticae Cursus,** ad usum Seminariorum, Institutorum Religiosorum, Clericorum *necnon Moderatorum animarum.* Versio latina, iuxta tertiam editionem hispanicam, a P. Josepho M. Fernandez, eiusdem Congregationis alumno, accuratissime facta et ab Auctore recognita et approbata. Editio altera, 1925. In-8, pag. 361. — Libellis 12 — Linteo contectum Lib. It. 17.50 — Casa Editrice Marietti — Via Legnano, 23 — Torino (18).

Zbito i pregledno podaje ovdje P. Naval čitav sustav asketskog i mističkog života i duhovnog vodstva. Opaža se utjecaj crkvenih odredaba, dobre stručne literature i opsežnog ličnog iskustva. Knjiga je naročito namijenjena kao priručnik u sjemeništima i redovničkim samostanima.

Dr. **D. Kniewald.**

Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. und **Dr. P. Polykarp Schmoll O. F. M.: Erlösung,** Religiös-wissenschaftliche Vorträge, Kösel-Pustet, München 1925., str. 63, Gm. 1.—.

Po starom su običaju lektori filozofsko-bogoslovske visoke franjevačke škole u Münchenu i 1924. držali u korizmi niz konferencija za inteligenciju. Obradivali su pitanje otkupljenja na način, koji odgovara današnjim težnjama i shvaćanju.

Dr. **D. Kniewald.**

Dr. Dimitrije Stefanović: Evandelje po Mateju. Drugo znatno izmjenjeno i dopunjeno izdanje. Beograd 1924. Geca Kon.

Auktor je namijenio knjigu pravoslavnim bogoslovima, sveštenicima i narodu. Upotrijebio je i vrsne *katoličke komentare:* Bispinga, Schanza, Pölzla i Dauscha. Prijevod je dobar, tumačenje jasno. Ugodno se dojima, što se auktor konstantno drži tradicijonalne kršćanske nauke. Tumačeći 16. gl. lijepo riše karakter Petra apostola »kao čoveka tvrde i čiste vere«.

Dakako da se ne možemo složiti sa mišljenjem u bilješki 26 k stihu 19. str. 103.: Protiv učenja rimske crkve *o primatu apostola Petra ima* se primetiti, da je Hristos istu legislativnu i sudsku vlast u crkvi u 18,8 priznao svima apostolima«.

Jednako ne čini nam se ispravno u bilješki 11 k stihu 9, gl. 27. str. 162 gdje tumači proroštvo »i uzeh trideset srebrnika« itd.: »a što je navedene reči pripisao proroku Jeremiji, može se uzeti za omašku pamćenja izazvanu time, što se u Jerem. 18,2, 19, *spominje lončar«.*

Držimo, da se to ne bi slagalo sa pravim pojmom inspiracije. Dobro kaže Knabenbauer: Verum si consideramus quanta sollicitudine S. S. Patres omnem errorem a sacris auctoribus longissime esse remo-

vendum censuerint, si perpendimus Deum esse auctorem librorum sacrorum, qui per sacros auctores ad nos loquitur secundum usum et normam modi loquendi hominum, eiusmodi error nullo pacto admitti posse videtur apud ipsum sacrum auctorem.[1]

Dr. **Franjo Zagoda.**

KNJIŽEVNE NOVOSTI.

1. **Herders Bücherbote,** Mitteilungen des Verlags, Frühjahr 1926., donosi kraj zanimivog teksta i lijepih slika, vijesti o poduzećima i novim nakladama ovog prvog katoličkog knjižarsko-nakladnog zavoda. Kako je naše svećenstvo u dobrom dijelu vješto njemačkom jeziku naći će za proširenje svoje naobrazbe uvijek prikladnih knjiga. Herderova nakladna knjižara dostavlja ovaj glasnik svakomu besplatno. Izlazi u Freiburgu im Breisgau, a može se naručiti i u Beču kod podružnice: Herder & Co., Wien I. Wollzeile 33.

2. **Bibliograf** god. I. br. 1. i 2/3. Knjižara Franje Bacha u Beogradu otpočela je izdavati periodični časopis pod gornjim naslovom, donoseći sve najnovije publikacije, štampane na hrvatskom, srpskom i slovenačkom jeziku. Koliko se vidi iz prvih brojeva, ide urednik za tim, da bude tačan i potpun. List stoji godišnje Din 60.—.

3. »**Gregorianum**«, godište VII. (1926.) br. 1. Stručni časopis papinskog gregorijanskog univerziteta u Rimu donosi na str. 168. kratki izvještaj o akademiji u čast 700-godišnjice sv. Tome Akvinskoga pod naslovom »Zagrabiensis universitas: in honorem S. Thomae«. Tu je svečanu komemoraciju priredila »Hrvatska Bogoslovska Akademija« u Zagrebu dana 10. I. 1926.

Osim govora prof. dra. B a r c a i rasprave prof. dra. Z i m m e r m a n n a »Filozofijska ideologija sv. Tome Akvinskoga«, nastupili su uspješno na toj akademiji i slušači M. R o č i ć i J. P a v l o v i ć s temama: »Filozofski sistem sv. Tome« i »Odnos moderne filozofije prema sv. Tomi«.

KNJIGE PRIMLJENE NA OCJENU.

D. Dr. Josef Schmidlin, o. Prof. der Missionswissenschaft (Münster i. W.): **Katholische Weltmission und deutsche Kultur.** II. Auflgae 1925., str. 62. Herder.

Kaplan Fahsel: Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer. 6.—10. Tausend 1925., str. 86. Herder.

Kaplan Fahsel: Meine Vorträge. 4—7. Tausend. 1925., str. 34. Herder.

Урош Петковић: За сваки дан. С предговором Слободана Јовановића. Издање књижарнице С. Б. Цвијановића у Београду 1926. Цијена 20 Д.

Chr. Pesch S. I.: Praelectiones dogmaticae. Tom. III. Editio V. et VI. ab auctore recognita. Friburgi Brisgoviae 1925. Herder. Str. 450.

Dr. Otto Bardenhewer: Der Römerbrief des hl. Paulus. Kurzgefasste Erklärung. Freiburg i. B. 1926. Herder. Str. 220.

Kaplan Fahsel: Gespräche mit einem Gottlosen. Freiburg 1926. Herder. Str. 214.

Schumacher-Lindemann: Hilfsbuch für den kath. Religionsunterricht III. Liturgie. 15. u. 16. Auflage 1926. Str. 119. Freiburg i. B. Herder.

---

[1] K n a b e n b a u e r: Commentarius in evangelium s. Matthaei. Parisiis. Lethellieux. 1923. Editio altera p. 501.